1.21.03

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1430
.D871

KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XIV:
DIE PSALMEN.

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1899.

DIE PSALMEN

ERKLÄRT

VON

D. BERNH. DUHM

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BASEL.

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1899.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Seite

Verzeichnis der Sigla VI
Vorwort VII

Einleitung.

a. Allgemeines über das Psalmbuch . . . . . IX—XII
1. Stellung des Psalters im Kanon IX
2. Namen des Psalmbuchs IX
3. Alte Nachrichten über die Entstehung oder Existenz des Psalters . . X
4. Vorläufige These über die Zeit des Abschlusses der Psalmsammlung . XI
b. Sammlungen in der Sammlung . . . . . XII—XVI
5. Die grösseren Gruppen XII
6. Älteste kleine Sammlungen XIII
7. Die Herkunft der Sammlungen XV
c. Abfassungszeit und Verfasser der einzelnen Psalmen . . . . . XVI—XXIII
8. Die sog. Tradition über die Herkunft der Psalmen XVI
9. Die Stützpunkte für eine Literaturgeschichte der Psalmdichtung . . . XVIII
10. Vormakkabäische Psalmen XIX
11. Psalmen aus der Zeit der makkabäischen Kämpfe XX
12. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Hohenpriester XX
13. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Könige XXI
14. Pharisäische Kampfpsalmen XXI
15. Allgemeine Criterien über die Entstehungszeit der übrigen Psalmen . XXII
16. Spätere Zusätze zum Text der Psalmen XXIII
d. Der Psalter als religiöses Volksbuch . . . . . XXIV—XXX
17. Die Bestimmung des Psalmbuchs XXIV
18. Volkstümlicher Charakter des Psalmbuchs XXV
19. Die Weltvorstellung der Dichter und Leser des Psalters XXV
20. Theologie, Angelologie, Anthropologie XXVI
21. Jahwe und Israel XXVII
22. Frömmigkeit. Sünde und Vergebung XXVIII
23. Eschatologisches XXIX
e. Metrisches und Musikalisches . . . . . XXX—XXXII
24. Metrische Übersicht XXX
25. Musikalisch-Technisches XXX
Literatur XXXII

Erklärung.

1) Ps 1—41 . . . . . 1—122
2) Elohistische Pss 42—83 . . . . . 122—213
3) Ps 84—150 . . . . . 213—302

Sachregister 303

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

VORWORT.

Da mir für 2527 massor. Verse nur etwa zwanzig Bogen eingeräumt werden konnten, so habe ich mich sehr knapp fassen müssen. Ich hoffe, dass man Einleitung und Kommentar möglichst im Zusammenhang lesen wird, der mancher kurzen Bemerkung die notwendige Ergänzung liefert.

Ich habe bei jedem Psalm eine Angabe über das Metrum vorausgeschickt. In den meisten Fällen halte ich diese Ansetzungen für völlig sicher, nicht aber in allen; sie sind also nur Thesen, Vorschläge und appellieren an die prüfende und wenn nötig berichtigende Mitarbeit des Lesers. Ohne die gebührende Rücksichtnahme auf das Metrum würde ich aber die Arbeit am Text für wissenschaftlich unzulänglich halten. Kürzlich erklärte ein Fachgenosse, dass er sich nicht unter das Sklavenjoch eines metrischen Systems beuge. Wenn das, wie ich glaube, bedeutet, dass wir noch kein sicheres System besitzen, so stehe ich ganz auf seiner Seite. Es könnte aber dahin missverstanden werden, dass man sich nicht mehr um die Metrik zu kümmern habe, als wie einen gelegentlich die Lust anwandle, und das wäre ein ganz falscher Standpunkt. In der lateinischen oder griechischen Poesie beugt sich der Textkritiker genau so unter das Joch der Metrik wie unter das der Grammatik; wer im Horaz Textänderungen vornähme, ohne das Metrum zu berücksichtigen, der würde ausgelacht werden. Mich dünkt, was der classischen Poesie recht ist, das ist der hebräischen billig. Jetzt steht die Sache so, dass der, der sich die Freiheit nimmt, auch nur das Geringste am Text zu ändern, entweder beweisen muss, dass die hebräische Poesie überhaupt kein Versmass kennt, oder dass er wenigstens den Versuch zu machen hat, das Versmass zu entdecken. Wer es vorzieht zu warten, bis ein anderer den Fund macht und ihm das Paradigma angiebt, der muss sich jeden Eingriffs in den Text alttestamentlicher Dichtungen ebenso gut enthalten, wie er es im

gleichen Fall in jeder anderen Literatur auch müsste. Dagegen ist niemand verpflichtet, bei ernsthaftem Bemühen sofort und überall das Richtige zu treffen und keine Fehler zu begehen; Textkritik und metrische Hypothese werden sich auf ihren unsicheren Bahnen wohl noch manchmal verfehlen und manchmal stören müssen, bis sie Hand in Hand am selben Ziel anlangen.

Am Meisten hat mir auch bei dieser Arbeit am Herzen gelegen die Religionsgeschichte. Ich rechne auf Leser, die die wahre Objektivität nicht im Festhalten am Alten oder an den jetzt herrschenden Meinungen und in „besonnener“ Abkehr von neuen Hypothesen, sondern im unablässigen Streben nach der meist dunklen und oft fremdartigen Wahrheit erblicken.

Basel, 19. April 1899.

B. Duhm.

Einleitung.

a. Allgemeines über das Psalmbuch.

1. Stellung des Psalters im Kanon. Im griechischen Alten Testament, dem im Allgemeinen Hieronymus und Luther folgen, stehen die poetischen Schriften, die der religiösen Erbauung und der moralischen Unterweisung des lebenden Geschlechts dienen sollen, zwischen den historischen Schriften, die die Vergangenheit, und den prophetischen Schriften, die die Zukunft vertreten. Die Reihenfolge der poetischen Schriften entspricht ihrer vermeintlichen Altersfolge; der Psalter folgt dem Buch Hiob, weil man dieses etwa der mosaischen Zeit, den Psalter dagegen dem David zuschrieb, und geht den sog. salomonischen Schriften vorher.

Im hebräischen AT, in dem die Reihenfolge der drei Hauptteile durch das Princip der kanonischen Dignität bestimmt ist, steht, wahrscheinlich schon zur Zeit des Verfassers von Lk 24 44, das Psalmbuch an der Spitze des dritten Teils, der sog. Ketubim, denen die jüdische Theologie den geringsten Grad der Inspiration zuerkannte. Es bildet hier eine engere Gruppe mit den beiden folgenden Büchern, den Sprüchen Salomos und dem Buch Hiob, und hat mit ihnen eine besondere, die sog. poetische Accentuation (s. Ges.-Kautzsch[26] § 15 h i) gemein. Wahrscheinlich hielten es die Ordner des hebräischen Kanons für das älteste Buch der Ketubim, deren Anordnung im Allgemeinen ebenfalls auf der vermeintlichen Altersfolge beruht.

2. Namen des Psalmbuches. Der älteste uns bekannte Name der ganzen Psalmsammlung, der uns bei den griechisch schreibenden Juden (LXX, Neues Test.) begegnet, lautet einfach: οἱ ψαλμοί, βίβλος ψαλμῶν, auch ψαλτήριον (LXX Cod. Alex.). Ψαλμος ist die Übersetzung des hebräischen מִזְמוֹר und bedeutet ein mit Saitenspiel vorgetragenes Lied. Die Psalmdichter selber gebrauchen dies Wort noch nicht, obwohl das Verbum זָמַר, singen und spielen, oft genug bei ihnen vorkommt; dagegen wenden es die Sammler der Psalmen öfter an als andere Bezeichnungen (תְּהִלָּה, שִׁיר u. s. w.) und haben es nicht weniger als 57 Psalmen vorgesetzt, und dass sie es nicht auch den übrigen 93 vorsetzten, wird nicht daher kommen, dass für diese der Name nicht gepasst hätte, sondern ist nur eines von den vielen Zeichen des unfertigen Zustandes, in dem alttestamentliche Sammler ihre Arbeiten zu belassen pflegen.

Die hebräisch oder aramäisch schreibenden Juden benennen das Buch mit dem im AT noch nicht vorkommenden Plural תְּהִלִּים oder סֵפֶר תְּהִלִּים, kontrahiert תִּלִּים, תִּלִּין, סִפַּר תִּלִּים. Der Singular תְּהִלָּה bedeutet in den Psalmen Lob und Lobgesang;

הָלַל, loben, Halleluja rufen, bezeichnet zunächst den vokalen Teil des Kults, der den sakrificiellen umrahmt und begleitet, kann aber auch, je mehr das Opfer selber zu einer symbolischen Handlung der Ehrung Gottes „vergeistigt“ wird, den ganzen Gottesdienst bezeichnen. Dabei muss man sich erinnern, dass auch die Bitt- und Bussgebete gewöhnlich durch Lobpreisungen der Gottheit eingeleitet oder beschlossen werden, insofern also ebenfalls unter den Gesichtspunkt der תְּהִלָּה fallen. Die Psalmen sind jedoch, wie nachher ausführlicher zu besprechen sein wird, keineswegs alle für den Tempelkult bestimmt oder auch nur in ihm verwendet worden; manche dienten dem synagogalen oder dem häuslichen Gottesdienst, viele eignen sich überhaupt nicht für den eigentlichen Gottesdienst, sondern höchstens für die private Vorbereitung oder gar nur ganz allgemein für die private Erbauung und Belehrung und konnten selbst dieser nur durch Umdeutung oder Verallgemeinerung ihres Sinnes und Inhalts dienstbar gemacht werden. Die Urheber des Namens Tehillim müssen mit diesen Thatsachen vertraut gewesen sein, wie sie ihn ohnehin in einer Zeit geschaffen haben mögen, als der Tempel gar nicht mehr existierte; ihrer Meinung kommt man daher am Besten entgegen, wenn man das Wort תְּהִלִּים ganz allgemein durch den Ausdruck „religiöse Lieder“ wiedergiebt.

3. Alte Nachrichten über die Entstehung oder Existenz des Psalters. Wie, wann und durch wen die ganze Psalmsammlung zu Stande gekommen ist, darüber haben wir keine alten Nachrichten. Wir wissen, dass man in älterer Zeit Liedersammlungen besass; genannt werden das סֵפֶר הַיָּשָׁר und סֵפֶר מִלְחֲמוֹת יְהוָה, aber diese haben mit dem Psalter nichts zu thun, und von letzterem hören wir nichts. Wir wissen ferner, dass zur Zeit des Amos Gesang und Musik eine grosse Rolle im öffentlichen Kultus spielte, wovon übrigens der Prophet selber sehr wenig erbaut war (Amos 5 23); dass wir jedoch noch Lieder aus dieser Zeit haben, ist mehr als zweifelhaft. Nach Ps 137 waren die Babylonier neugierig auf die „Zions-“ oder „Jahwelieder“ der Exulanten, die zur Cither gesungen wurden; aber man erhält aus diesem Psalm nicht den Eindruck, dass die Verbannten diese Lieder schriftlich mit sich führten. Der Chroniker sieht den König David als den eigentlichen Begründer der Tempelmusik an (I Chr 15 16 ff. 16 4 ff. 25), nennt ihn aber und kennt ihn wahrscheinlich noch nicht als den Dichter der im Gottesdienst gesungenen Lieder. Eine Randbemerkung zu Amos 6 6 (כְּדָוִיד) erklärt David für einen Erfinder von Musikinstrumenten.

Erst der Siracide (JSir 47 9 ff.) feiert den David als Dichter religiöser Lieder, die er durch seine Sänger am Altar singen liess. Also gab es um 200 a. Chr. „Davidslieder“ im Tempelkult, doch hören wir nichts darüber, ob diese Lieder ausser in den Ritualbüchern der Sänger und Priester auch schon in einer Sammlung zu lesen standen, die publici juris gemacht und also unserem Psalmbuch ähnlich oder mit einem Teil von ihm identisch war. Vielleicht schliesst der Prolog zu seinem Buch, der nach 132 a. Chr. geschrieben ist, in die πάτρια βίβλια, die er ausser dem Gesetz und den Propheten kennt, schon Psalmsammlungen mit ein. Höchst wahrscheinlich aber versteht der dem II. Makkabäerbuch vorgesetzte Brief unter τὰ τοῦ Δαυίδ (II Mak 2 13 f.), die nebst anderen Schriften Nehemia und später Judas Makkabäus gesammelt haben soll, vorzugsweise oder ausschliesslich Psalmsammlungen, die unter Davids Namen umliefen. Dieser Brief ist jedoch, obwohl er den Alttestamentl. Kanon in seinem

gegenwärtigen Umfang noch nicht kennt, ein sehr junges Machwerk, sodass man sich auf seine Angaben über die angeblichen Verdienste des Nehemia und Judas nicht verlassen kann.

Endlich ist noch jenes aus drei Psalmen unseres Psalters, aus Ps 105 1–15 96 106 1 47 48 zusammengesetzte Lied zu erwähnen, das wir I Chr 16 8–36 lesen. Es nimmt sogar die Schlussdoxologie des jetzigen „vierten Buches" des Psalters mit auf, würde also beweisen, dass schon zur Zeit des Chronikers das „vierte Buch" existierte, wenn es vom Chroniker selber komponiert wäre. Aber es ist kein Zweifel, dass diese Kompilation erst von jüngerer Hand in I Chr 16 eingesetzt ist. Sie lehrt übrigens, dass selbst zu der Zeit, als das „vierte Buch" und mit ihm wohl auch andere Teile des Psalters, wenn nicht der ganze Psalter, schon existierte, das Buch noch nicht für unantastbar galt, dass man noch die Psalmen willkürlich zerlegen und zusammenlegen und die neue Komposition irgend einem Autor und irgend einer Gelegenheit zuschreiben konnte, ohne den Einspruch der Öffentlichkeit befürchten zu müssen. Daraus allein schon lässt sich schliessen, dass die Psalmsammlungen eine Zeit lang eine Art Zwitterdasein geführt haben, wo sie schon einigermassen fertig, aber doch noch allerlei Zwischenfällen und Eingriffen ausgesetzt waren; jedenfalls aber zeigt das Verfahren des Interpolators, dessen Lebzeit wir leider nicht kennen, dass die Juden von den Pflichten und Aufgaben der Literargeschichte keine Ahnung hatten. Das darf man nicht unberücksichtigt lassen, wenn es sich nachher um die Würdigung der Psalmüberschriften handelt.

4. Vorläufige These über die Zeit des Abschlusses der Psalmsammlung. Da uns alte brauchbare und datierbare Nachrichten fehlen, so beschränkt sich unser positives Wissen darauf, dass zur Zeit des Neuen Testaments der Psalter vorhanden war und zu der Zeit, als Act 13 33 geschrieben wurde, schon eine, wenn auch vielleicht von der jetzigen abweichende Psalmzählung (s. S. 5) existierte. Im Übrigen sind wir angewiesen auf Schlussfolgerungen aus dem, was wir sonst über jene Thätigkeit wissen, die zur Entstehung des jetzigen ATl. Kanons überhaupt führte. Leider beruht auch dies Wissen zum grossen Teil auf mehr oder weniger sicheren Vermutungen.

Obwohl man schon in früherer Zeit Sammlungen von Liedern (S. X) und Spruchdichtungen (I Reg 4 32) veranstaltet hat, so erwachte doch erst in der griechischen Zeit und wahrscheinlich unter indirektem griechischen Einfluss unter den Juden ein gewisser Sammeleifer und das Bestreben, eine Art heiliger Bibliothek zu Stande zu bringen. Zur Zeit des Siraciden ist schon allerlei geschehen. Aber besonders die Zeit von 200 vor bis 100 nach Christus entfaltet eine Thätigkeit, die derjenigen der alexandrinischen Gelehrten einigermassen ähnlich ist, wenn sie auch mit dieser in Hinsicht der literargeschichtlichen, philologischen und kritischen Geschultheit nicht entfernt den Vergleich aushält. Man sammelt und redigiert ältere Schriftstücke, die man freilich in unbefangenster Weise ergänzt und mit jungen und jüngsten Erzeugnissen untermischt, und man versucht allerlei literarische Nachweise über Verfasser, Abfassungszeit und Veranlassung des Gesammelten, freilich wiederum ohne eine Spur von Kritik, ohne jedes historische Gefühl und selbst ohne solche geschichtlichen Kenntnisse, wie sie heute auch der naive Leser mit leichter Mühe aus dem Material jener Sammler zusammenliest. Wie unwissend die Verf. der Bücher

Daniel, Esther, Judith in der älteren Geschichte sind, ist bekannt; der Verf. der Überschrift von Ps 34 verwechselt den König Achis von I Sam 21 mit dem Abimelek von Gen 20 und wird von keinem Späteren korrigiert. Endlich wurde dann von den jüdischen Gelehrten des ersten christlichen Jahrhunderts ein Text (das sog. Ktīb) geschaffen, der in kindlichster Weise durch Vergleichung von ein paar Handschriften gewonnen wurde und der dann leider unter der Autorität dieser Gelehrten so entschieden die Oberhand bekam, dass alle abweichenden Textgestaltungen verschwanden und wir so gut wie gar keine Varianten besässen, wenn nicht alte, dem Ktīb vorhergehende Übersetzungen (LXX) existierten und wenn nicht einige Texte im AT doppelt vorkämen (Ps 14 18 u. s. w.), die freilich an Varianten überreich sind und uns von der Gewissenhaftigkeit der alten Textüberlieferung einen sehr unvorteilhaften Eindruck hinterlassen.

Dass in die Zeit von 200 vor bis 100 nach Christus auch die meisten Psalmsammlungen und jedenfalls der Abschluss des Psalters fallen, wäre von vornherein wahrscheinlich, wird aber zur Gewissheit durch den Umstand, dass nicht wenig Psalmen sich mit voller Sicherheit als Erzeugnisse eben dieser Zeit erweisen lassen. Aber was mag der jüngste Psalm sein? und in welchem Zeitpunkt zwischen der Abfassung des jüngsten Psalms und Lk 13 33 mag der Psalter seinen Abschluss erreicht haben? Nach meiner Überzeugung gehen die jüngsten Psalmen bis zu rund 80 a. Chr. Das ist zwar kein zwingender Beweis dafür, dass der Psalter früher nicht existierte, da jene jungen Psalmen nachträglich eingeschaltet sein können, aber da es ziemlich viel Psalmen aus dieser Zeit giebt, so ist es doch ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Andererseits sind die Psalmen Salomos unserem Psalmbuch nicht einverleibt worden, ohne dass sich ein innerer Grund ausfindig machen liesse, der ihren Ausschluss und ihre gegenwärtige Parallelstellung zum Psalter Davids erklärte. Es scheint nur der äussere Grund übrig zu bleiben, dass der Psalter Davids zur Zeit der Römer (seit 63 a. Chr.), wo die meisten salomonischen Psalmen entstanden, schon ein für sich bestehendes Buch war, das einen so starken Nachtrag nicht mehr aufnehmen konnte. Danach halte ich es für wahrscheinlich, dass unser Psalmbuch als solches unter der Königin Alexandra oder Salome rund 70 a. Chr. fertig geworden ist und seinen Eroberungszug durch die gesamte Judenheit angetreten hat. Zwingend für diese These ist allerdings auch jener äussere Grund nicht; man könnte einwenden, dass der Psalter nicht dazu bestimmt war, sämtliche religiösen Dichtungen zu umfassen, da auch manche anderen Dichtungen, z. B. II Sam 23 1 ff. oder das Lied Hiskias Jes 38 oder das der Hanna I Sam 2, nicht aufgenommen sind. Und wer sich darauf kaprizieren wollte, den Abschluss des Psalters ins Jahr 1 unserer Zeitrechnung zu setzen, den könnte man nicht widerlegen. Aber der natürlichste Zeitpunkt scheint mir doch das dritte Jahrzehnt des letzten vorchristlichen Jahrhunderts zu sein.

b. Sammlungen in der Sammlung.

5. Die grösseren Gruppen. Was von dem ganzen Psalmbuch gilt, das gilt nicht auch von seinen Teilen. Denn dass der jetzige Psalter aus mehreren älteren Sammlungen hervorgegangen ist, das lässt sich leicht beweisen.

Vor allem nehmen die sog. elohistischen Psalmen, Ps 42—83, eine besondere Stellung ein. Dies zunächst eben dank dem Umstand, dass sie im Unterschied von

den übrigen Psalmen regelmässig den Gottesnamen יְהוָה durch אֱלֹהִים (אֵל, אֲדֹנָי) ersetzen, wenn sich auch nachträglich jener Name bisweilen wieder eingeschlichen hat. Sodann weisen sie eine ganze Anzahl von Psalmen auf, die sich auch in Ps 1—41 und in Ps 90 ff. vorfinden: Ps 53 = 14, 70 = 40 14–18, 71 1–3 = 31 2–4, sodann Ps 57 8–12 = 108 2–6, 60 7–14 = 108 7–14; die grosse Zahl dieser Wiederholungen spricht deutlich für die Mehrheit und die ursprüngliche Getrenntheit der verschiedenen Gruppen. Endlich finden sich nur in der Gruppe Ps 42—83 und ihrem Anhang Ps 84—89 die Überschriften: „den Korachiten", „dem Asaph" u. s. w. Diese Gruppe muss also ihre eigenen Sammler, Redaktoren und vielleicht auch Bezugsquellen und eine besondere Geschichte gehabt haben.

Aber auch das Übrige ist nicht einheitlicher Art. Die Psalmen der Gruppe 3—41 werden sämtlich als Davidspsalmen bezeichnet, Ps 33 allerdings nur in der LXX, nicht im Massor. Text. Hingegen hat der grosse Komplex Ps 90—150 nur wenig Überschriften dieser Art, und wenn er den Namen des Mose an die Spitze stellt (in Ps 90), so scheint er doch einen neuen Anfang zu machen und nicht einfach die Fortsetzung von Ps 3—41 zu sein.

Von diesen drei grösseren Gruppen, Ps 3—41 42—89 90—150, macht die erste noch am Meisten den Eindruck, dass sie in der Hauptsache das Werk Eines Sammlers sein könnte. Bei den beiden anderen lehrt schon eine oberflächliche Betrachtung, dass sie aus mehreren kleineren Sammlungen und Nachträgen zusammengeflossen sind. Die letzte Redaktion hat denn auch den Psalter nicht in drei, sondern in fünf Bücher abgeteilt, die durch eine besondere Doxologie von einander geschieden sind, nämlich:

das erste Buch Ps 1—41,
das zweite Buch Ps 42—72,
das dritte Buch Ps 73—89,
das vierte Buch Ps 90—106,
das fünfte Buch Ps 107—150.

Diese Einteilung, die vermutlich die Fünfteilung des Pentateuchs nachahmen soll, hat keinen traditionellen Grund oder kritischen Wert. Der Einschnitt hinter Ps 72 ist offenbar nur durch die ältere Notiz veranlasst: „Zu Ende sind die Gebete Davids" (Ps 72 20). Dass man den grossen Komplex Ps 90—150 in die sehr ungleichen Hälften 90—106 und 107—150 teilte und nicht lieber den Einschnitt hinter Ps 119 machte, scheint darauf hinzuweisen, dass die Doxologie hinter Ps 106 schon vor jener Fünfteilung vorhanden war, dass also Ps 90—106 schon als selbständige Sammlung existiert hatte oder der Abschluss eines älteren kleineren Psalters gewesen war.

6. Älteste kleine Sammlungen. Die ursprünglichen kleinen Sammlungen sämtlich wieder zu erkennen, ist nicht mehr möglich. Höchst wahrscheinlich sind sie bei den wiederholten Zusammenstellungen zu grösseren Gruppen nicht unalteriert geblieben; hin und wieder dürften ihnen nachträglich einzelne Psalmen zugesetzt, möglicher Weise auch genommen sein, öfter kamen wohl auch Verschiebungen ganzer Partien vor.

Am Wenigsten mag dergleichen in Ps 3—41 nachzuweisen sein; ursprünglich werden allerdings Ps 3 4 und 11 ff. (s. zu Ps 12 6), sowie Ps 23 und 27 A näher bei einander gestanden haben, als es jetzt der Fall ist.

Dagegen liegt eine grosse Verschiebung in der Gruppe Ps 42—89 offen vor Augen. Hier haben wir zuerst sieben Korachitenpsalmen (42—49), dann einen einzigen Asaphpsalm (50), dann in Ps 51—72 Davidspsalmen mit einigen fremden Gästen, darauf wieder elf Asaphpsalmen (73—83), endlich den Anhang Ps 84—89, dessen Lieder mit Ausnahme von Ps 86 die Namen Korachiten, Heman und Ethan an der Stirn tragen. Offenbar sind die „Gebete Davids" erst nachträglich mitten in die Asaphpsalmen hineingeraten. Stellen wir sie besonders, so erhalten wir in Ps 42—89 vier verschiedene Sammlungen, nämlich: 1. die Davidsgebete; diese sind merkwürdiger Weise allein daran schuld, dass wir so viel Doppeltexte im Psalter haben, denn sie teilen Ps 53 70 71 1–3 mit Ps 3—41, sowie 57 8 ff. mit Ps 107—150; sie selber mögen auf kleinere Sammlungen zurückgehen, wenigstens die Miktampsalmen scheinen eine solche zu sein (56—60); — 2. sieben Korachitenpsalmen (42—49); — 3. zwölf Asaphpsalmen (50 73—83); — 4. die Nachträge Ps 84—89, die nicht mehr elohistisch redigiert sind.

Ob das „vierte Buch" Ps 90—106 auf kleinere Sammlungen zurückgeht, ist nicht auszumachen. Es enthält nur drei benannte Psalmen (Ps 90 Mose, Ps 101 103 David), in der LXX allerdings viel mehr (91 93—99 104).

Im sog. fünften Buch erkennen wir zuerst die Gruppe Ps 107—119, eingeleitet durch das unbenannte Loblied Ps 107, beschlossen durch das alphabetische Ungeheuer Ps 119; in der Mitte zunächst drei „Davidspsalmen" Ps 108—110, dann die alphabetischen Zwillinge Ps 111 112, darauf das grosse Hallel Ps 113—118. Ob diese Gruppe einmal als selbständiges Büchlein existierte, ist nicht zu sagen; es wäre ja möglich, dass es wegen Ps 113—118 wenigstens separat abgeschrieben wurde (s. die Schlussbemerkung zu Ps 113).

Dagegen ist gewiss als ganz selbständiges Buch herausgegeben und in Umlauf gewesen die prächtige Sammlung der Pilgerlieder Ps 120—134. Der Titel des Buches שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת ist jetzt auf die einzelnen Lieder verteilt; alle Lieder mit Ausnahme von Ps 132, der aber erst nachträglich eingeschoben sein könnte, haben dasselbe Versmass.

Was noch folgt, Ps 135—150, scheint ein allgemeiner Nachtrag zu sein; in der Mitte die Davidspsalmen 138—145 und ein altes Volkslied Ps 137, vorher und nachher Hallelujapsalmen wie in Ps 90—119.

Man kann vielleicht zwei ältere Psalter, Ps 3—41 und Ps 42—89, annehmen, die mit einander vereinigt und alsdann durch Hinzufügung der vier Büchlein resp. Sammlungen in Ps 90—150 auf den Umfang des gegenwärtigen Psalters gebracht wurden. Die wichtigeren kleineren Sammlungen, die zum Teil aus noch kleineren erwuchsen, übrigens schwerlich durch grosse zeitliche Zwischenräume von einander getrennt waren, sind etwa folgende:

1. die Davidspsalmen Ps 3—41;
2. die Davidsgebete (in der LXX übrigens ὕμνοι, wahrscheinlich תְּהִלּוֹת, genannt) Ps 51—72;
3. die Korachitenlieder Ps 42—49;
4. die Asaphlieder Ps 50 73—83;
5. die Nachträge zu No. 2—4, Ps 84—89;
6. erster Nachtrag zu Ps 3—89: Ps 90—106;
7. zweiter Nachtrag Ps 107—119;

8. die Pilgerlieder Ps 120—134;
9. der allgemeine Nachtrag Ps 135—150 (sowie Ps 1 2).

7. Die Herkunft der Sammlungen. Zur Beantwortung der Frage nach der Herkunft und den Veranstaltern der Sammlungen liefern uns einzig die Überschriften ein dürftiges Material. Die mit dem sog. ל auctoris eingeführten Namen werden allerdings meistens, und schon in alter Zeit, nicht auf die Art oder Herkunft, sondern auf die Dichter der Psalmen bezogen; לְדָוִד soll heissen: von David gedichtet, und לְמֹשֶׁה heisst gewiss: von Mose gedichtet. Aber diese Deutung ist mindestens nicht überall möglich. Die Überschrift לִבְנֵי־קֹרַח kann doch nicht besagen wollen, die Söhne Korachs hätten Ps 42—49 in gemeinschaftlicher Sitzung verfertigt. Dasselbe wird von den mit Asaph, Heman u. s. w. überschriebenen Dichtungen gelten. Korach, Asaph, Heman, Ethan, Jeduthun sind nach dem Chroniker Vorsteher der angeblich von David geschaffenen Sängerinnungen gewesen, die, wie es in der alten Welt vielfach Sitte ist, wie es z. B. bei den Priestern, Ärzten, Musikern, Schmieden vorkommt, sich als Familien betrachteten und, ungeachtet vieler Adoptionen, von Einem Ahnherrn ableiteten. Jene Psalmen der Söhne Korachs, Asaphs u. s. w. sind offenbar nicht sowohl von den Sängerinnungen verfasst, als von ihnen in ihr Repertoire aufgenommen und für den musikalischen und liturgischen Vortrag bearbeitet; sie werden nach ihnen genannt wie die Müllerlieder nach Schubert oder die Zauberflöte nach Mozart. Das ל auctoris, das ja auch vor לַמְנַצֵּחַ auftritt, scheint vielmehr zu bedeuten: dem N. N. angehörig; die Korachiten, der Dirigent der und der Abteilung besassen die Lieder und haben sie zu den Psalmsammlungen beigesteuert.

Nun wird und kann zwar dies ל nicht überall dieselbe Bedeutung haben wie in לִבְנֵי־ק' u. s. w. Aber es ist wahrscheinlich, dass auch der Ausdruck לְדָוִד nicht überall ursprünglich sagen wollte, dass der König David den Psalm verfasst habe, sondern nur, dass dieser in Davids Tempelgesang zum Vortrag kam, ja auch nur, dass er den dort verwendeten Liedern nach Art und Inhalt entsprach. Der Ausdruck wäre dann dem anderen, dem לִבְנֵי־ק' u. s. w., nicht ganz gleich, aber doch nahe verwandt. Die Exulanten an den Wassern Babels hatten „Zionslieder“ (Ps 137); nach der Zeit des Chronikers, nach der Versetzung der Korach, Asaph u. s. w. in die Zeit Davids, sprach man von „Davidsliedern“. Diese werden zu Korachiten-, Asaphliedern, wenn die Innungen genauer bezeichnet werden sollen, die das Lied im Tempelgesang zu singen pflegten. Jahwelied, Zionslied, Davidslied u. s. w. steht also im Gegensatz zum rein weltlichen Liede, zum Liede der Volkssänger (מְשֹׁלִים), der יְדִעֵי נְהִי u. s. w., in einem gewissen Gegensatz vielleicht sogar auch zu solchen religiösen Dichtungen, die von vornherein nicht für den Tempelgesang, sondern für andere Zwecke, z. B. für den Gesang der wandernden Tempelpilger, bestimmt waren oder doch verwendet wurden. Bei dieser Annahme liesse sich erklären, dass ein und derselbe Psalm die Überschrift haben kann: Davidspsalm nach Jeduthun (Ps 39 62) oder die Namen David und Jeremia (Ps 137 LXX), David, Haggai und Sacharja (Ps 138 LXX), David und Söhne Jonadabs u. s. w. (Ps 71 LXX) friedlich neben einander führt: der Name David bedeutet die kultisch-religiöse Qualität, Jeduthun den Charakter des musikalisch-liturgischen Vortrags, Jeremia, Haggai, Sacharja die vermeintlichen Verfasser, Söhne Jonadabs die erstmaligen Sänger des Psalms und die Kreise, aus denen er herstammen soll. Es ist aber vielleicht nicht durchaus nötig anzunehmen, dass die

Davidspsalmen sämtlich einmal in den Ritualbüchern des Tempels gestanden haben; abgesehen von gewissen Fällen, in denen das לְדָוִד anders erklärt werden muss und die noch zur Sprache kommen werden, mag diese Überschrift auch solchen Psalmen vorgesetzt worden sein, die nur nach ihrem religiösen Charakter und etwa noch nach der Art ihres Vortrags den Tempelgesängen entsprechen.

So scheinen nur die Korachiten-, Asaphpsalmen u. s. w. mit Sicherheit als früherer Besitz der Ritualbücher des Tempels bezeichnet werden zu dürfen; von den Davidspsalmen ist das nicht ohne Weiteres vorauszusetzen. Bei manchen Psalmen, auch solchen, die keine Überschrift haben, zeigt allerdings ihr Inhalt deutlich an, dass sie dem offiziellen Tempelgesang angehört haben.

Warum haben diese keine Überschrift? Wahrscheinlich sind zuerst die kleineren Psalter Ps 3—41 Ps 42—89 publiziert worden, in denen die Überschrift Davidspsalm, Korachitenpsalm u. s. w. die Regel bildet und die durch solche Titel als religiöse Liedersammlungen charakterisiert waren. Als erst ein solcher Stamm vorhanden war, bedurften neue Sammlungen oder einzelne Psalmen, die ihnen angeschlossen wurden, dieser Titel nicht mehr, der blosse Anschluss bezeichnete ihren Charakter. Der Interpolator von I Chr 16 8 ff. konnte getrost aus den Psalmen 96 105 und 106, obwohl sie unbenannt sind, einen Davidspsalm zusammenstellen. So wird auch hierdurch die Mutmassung empfohlen, dass die Sammlungen Ps 90—106 Ps 107—119 und Ps 135—150 erst durch die Existenz der älteren Davids-, Korachiten-, Asaphbücher angeregt sind; die Sammlungen mit Namen sind älter als die, die nur ausnahmsweise Namen führen.

Glauben wir nun zu wissen, dass ein grosser Teil der Psalmen aus den Ritualbüchern des Tempels stammt, so wissen wir damit noch nicht, wer sie gesammelt und was den Anstoss zu ihrer Veröffentlichung gegeben hat. Ich ziehe indessen vor, diese Frage unter einem etwas anderen Gesichtspunkt zu behandeln (s. § 17) und zunächst die Herkunft der Psalmen selber ins Auge zu fassen.

c. Abfassungszeit und Verfasser der einzelnen Psalmen.

8. Die sog. Tradition über die Herkunft der Psalmen. Sollte unsere Annahme, dass der Ausdruck „Davidspsalm“ ähnlich wie der andere: „Salomosprüche“ ursprünglich mehr die Art und Form, als den Verf. des Gedichts bezeichnen wollte, richtig sein, so würde die scheinbare Tradition über die Herkunft der einzelnen Psalmen stark zusammenschrumpfen. Aber gegen diese Annahme erhebt sich der Einwand, dass unzweifelhaft die Unterschrift Ps 72 20 und manche Psalmüberschriften den David nicht als Schöpfer des Tempelgesanges, sondern als Schöpfer der einzelnen Psalmen meinen, jene Überschriften nämlich, die die Gelegenheit angeben, bei der David den Psalm gesungen haben soll; im MT sind es die Überschriften von Ps 3 7 18 34 51 52 54 56 57 59 60 63 142 (die meisten aus den Davidsgebeten oder Davidshymnen, Ps 51—72), die LXX hat noch einige mehr. Auch die NTl. Schriftsteller halten David augenscheinlich für den Dichter der nach ihm benannten (und mancher nicht benannten) Psalmen. Was ist von diesem Einwand zu halten, reicht er aus, den Glauben an das Vorhandensein einer „Tradition“ über die Verf. der Psalmen zu rechtfertigen?

Zunächst ist zuzugeben, dass einige von den genannten Psalmen ihre historische

Überschrift schon vor der Existenz der Psalmsammlung gehabt zu haben scheinen, dass sie vorher anderen Zusammenhängen angehörten und vor allem solchen Büchern zum Schmuck dienten, die das Leben des israelitischen National- und Lieblingshelden erzählten und deren es eine grosse Zahl gegeben haben muss (s. die Schlussbem. zu Ps 7 S. 26 und vgl. zu Ps 132 3–6); steht ja doch Ps 18 heute noch in II Sam 22 zu lesen. Die späteren Schriftsteller lieben ja diese Verzierung der Geschichtsbücher (vgl. Ex 15 1ff. I Sam 2 1ff. u. s. w.). Aus solchen Romanen (Midraschim) haben dann diese Psalmen ihren pseudohistorischen Kopfschmuck mitgebracht. Für wirklich historisch, für eine reelle Tradition kann diese Überschriften nur der halten, der es für historisch hält, dass die Bäuerin Hanna das Königslied I Sam 2 oder dass Jona im Bauch des Meerungeheuers den Psalm Jona 2 gedichtet habe.

Andere Psalmüberschriften dieser Art sind aber sogar noch jünger als die Sammlungen und erst von späteren Abschreibern oder Lesern beigeschrieben worden. Das geht schon daraus hervor, dass die LXX mehr hat als der MT. Man muss bedenken, dass die Psalmsammlungen in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, nicht unmittelbar aus den Händen der ursprünglichen Sammler, sondern aus denen des grossen Publikums auf uns gekommen sind und dass sich die jüdischen Leser ihren Handschriften gegenüber nicht so passiv und respektvoll verhielten, wie wir gegenüber den gedruckten Bibeln oder Klassikerausgaben. Dass nun ferner die Mehrzahl dieser unverzagten Laien die Notationen der älteren Besitzer oder Sammler zum grossen Teil gar nicht verstanden oder missverstanden, beweist die Übersetzung von לַמְנַצֵּחַ, מַשְׂכִּיל u. dgl. in der LXX. Es ist daher gar kein Wunder, dass sie auch das לְדָוִד bald anders auffassten, als es ursprünglich gemeint war, und dass sie, in Nachahmung solcher Psalmüberschriften, die aus anderen Zusammenhängen in die Sammlungen mit herübergenommen waren, auch bei anderen „Davidspsalmen“ ihren Scharfsinn darin erprobten, die Gelegenheit ausfindig zu machen, bei der David den Ps verfasst habe. Spricht der Psalm vom dürren Lande, so ist er in der Wüste Juda gedichtet (Ps 63); spricht der vermeintliche David von dem Verschluss, in dem er steckt, so hat er den Psalm natürlich in der Höhle gedichtet (Ps 142) u. s. w. Der Ungebildete unterscheidet sich von dem wissenschaftlich geschulten Menschen vor allem durch die Kritiklosigkeit, mit der er aus flüchtigen Beobachtungen die wagehalsigsten Schlüsse zieht: in Ps 34 kommt das Wort טַעַם vor, sofort fällt einem scharfsinnigen Leser ein, dass David einmal „seinen טַעַם veränderte“, und der Schluss ist fertig, dass David diesen braven alphabetischen Lehrpsalm verfasst hat, als er sich wahnsinnig stellen musste, um dem Untergang zu entgehen; obendrein wird dann noch der König Achis mit dem König Abimelek verwechselt, mit dem Abraham eine unliebsame Begegnung hatte. Man braucht auch nur die Überschriften von Ps 3 7 51 u. s. w. mit dem Inhalt und Charakter der Lieder selber zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dass von einer „Tradition“ absolut keine Rede sein kann, dass überall nur wilde Kombination vorliegt.

Für die Behauptung, dass die allermeisten historischen Überschriften nicht einmal den Sammlern der alten kleinen Büchlein, sondern erst den späteren Abschreibern und Lesern zur Last fallen, spricht noch der Umstand, dass aller Wahrscheinlichkeit nach in jenen Büchlein nicht jeder einzelne Psalm die Überschrift לִבְנֵי־קֹרַח, לְדָוִד u. s. w. führte, sondern dass ursprünglich diese Ausdrücke die Titel

der betreffenden Büchlein waren und den einzelnen Liedern erst vorgesetzt wurden, als diese Büchlein in der grossen Sammlung auf- und untergingen. Man sieht doch nicht ein, warum in einer Sammlung, die nur Davids- oder Korachiten- oder Asaphpsalmen oder Pilgerlieder enthielt, jedem einzelnen Gedicht diese Marke hätte angeheftet werden müssen. Dazu macht man recht häufig die Wahrnehmung, dass ursprünglich die jetzt durch Überschriften getrennten Psalmen ohne sie eng auf einander aufschlossen (s. z. B. zu Ps 11 7 oder 48 15). Auch erklärt sich so am Einfachsten, warum manche selbständigen Gedichte mit den voraufgehenden zusammenwuchsen: sie waren zufällig ohne Überschrift geblieben. Hat aber ein ganzes Büchlein den Titel לְדָוִד gehabt, der für die einzelnen Psalmen mitgalt, so werden die letzteren nur dann eine Überschrift geführt haben, wenn sie diese von anderswoher mitbrachten, die jetzigen weitläufigen Vorbemerkungen also späteren Datums sein. Überschriften aus so später Zeit, deren Schriftsteller nicht den geringsten historischen Sinn besitzen, können nicht für Tradition, sondern nur für Haggada angesehen werden.

Eigentlich hat man schon lange und allgemein die Zuverlässigkeit jener Angaben über die Autoren, die Zeit und Veranlassung der Dichtungen in Zweifel gezogen. Trotzdem sind wenige geneigt, radikal mit ihnen zu brechen; so viel man auch im Einzelnen abzieht, so lässt man sich doch vielfach noch so weit von ihnen beeinflussen, dass man einiges dem David zuschreiben, anderes wenigstens möglichst nahe an seine Zeit heranrücken möchte. Die letzte Nachwirkung des anscheinend unausrottbaren Glaubens an die Tradition zeigt sich darin, dass noch immer bei jedem Psalm die Frage aufgeworfen wird, ob er vorexilisch oder nachexilisch sei. Was kann eine so allgemeine Fragestellung nützen! Das ist eine Literarkritik, die in den kindlichsten Anfängen stecken bleibt, aber freilich mit einer Exegese harmoniert, die vor jedem schärferen Eindringen in die historische Situation und in die individuelle Physiognomie der einzelnen Dichtungen zurückschreckt, sich mit erbaulichen Gemeinplätzen begnügt oder gar durch allegorische Umdeutung alles konkret Geschichtliche hinwegschwemmt. Die wissenschaftliche Literarkritik darf nicht blos, sondern muss eine Tradition von so illegitimer Art vollkommen ignorieren; es ist ein nichtiger Spuk so gut wie das allegorische Ich, das neuerdings wieder umgeht, wie zum Spott auf unsere Einbildung, dass wir jetzt endlich uns auf die rein sachliche und historische Auslegung verständen.

9. Die Stützpunkte für eine Literaturgeschichte der Psalmdichtung. Nur ein einziges äusseres Zeugnis über die Abfassung eines Psalms besitzen wir aus vorchristlicher Zeit: Ps 79 2 wird I Mak 7 17 citiert und auf die Zeit des Alkimus bezogen, wahrscheinlich mit Recht, vielleicht sogar nach wirklicher Tradition. Ausserdem wird noch von demselben Autor Ps 146 4 in I Mak 2 63 benutzt. Also sind diese beiden Psalmen einem Schriftsteller bekannt, der wohl noch unter dem hasmonäischen Regiment geschrieben hat.

Sind wir im Übrigen auf die Dichtungen selber angewiesen, so ist zu beklagen, dass die meisten Psalmisten, auch wenn sie ganz bestimmte Personen, Verhältnisse und Vorfälle im Auge haben, sich zwar wohl für ihr erstes Publikum, nicht aber für uns verständlich ausdrücken. Es ist auffallend, wie geflissentlich sie, ganz anders als die Dichter der klassischen Völker, z. B. die Nennung ihrer Gegner vermeiden. Es kann freilich sein, dass die Herausgeber des Psalmbuchs solche Psalmen, die weniger

zurückhaltend waren, ausgeschieden und dass sie in anderen Psalmen allzu deutliche Bezeichnung der Parteien unterdrückt haben, wenn dies nicht schon vorher von den liturgischen Bearbeitern geschehen ist (vgl. zu Ps 64 7). So gewährt uns fast allein die mit dem Jahr 168 a. Chr. beginnende Epoche wegen ihres Reichtums an auffallenden, aufregenden Ereignissen die Mittel, eine Anzahl Psalmen mit verhältnismässig grosser Sicherheit genauer zu datieren. Als solche mehr oder weniger zuverlässigen Stützpunkte für die Geschichte der Psalmdichtung betrachte ich in erster Linie die Psalmen 74 83 55 79 44 110 60B 2 89 18 68. Diese Psalmen reichen von der Zeit der beginnenden Religionsnot bis in die Zeit des Alexanders Jannäus, ins zweite Dezennium des letzten Jahrhunderts. Tiefer hinab scheinen keine Spuren zu führen, wenn man von einzelnen Zusätzen und Änderungen absieht. Hingegen wird man bei einigen Psalmen nach meiner Meinung genötigt, ihre Abfassung vor die makkabäische Zeit zu setzen. Indem wir vorläufig die grosse Zahl der Psalmen ausser Acht lassen, für deren Abfassungszeit wir nur ganz allgemeine Grenzlinien auftreiben können, sehen wir uns zunächst nach den Dichtungen um, die vor die syrische Vergewaltigung der jüdischen Religion fallen.

10. Vormakkabäische Psalmen. Das Älteste von Allem scheint in dem jüngsten Nachtrag, Ps 135—150, zu stehen, es ist das Volkslied aus der Zeit des babylonischen Exils Ps 137, das ja freilich nicht das älteste Schriftstück zu sein braucht. Wenn sonst noch ebenso Altes oder sogar Älteres im Psalter existieren sollte, so ist es wenigstens als solches nicht mehr erkennbar. Kein einziger Psalm bringt einen unbefangenen und tendenzlosen Leser auch nur auf den Gedanken, dass er vorexilisch sein könnte oder gar müsste.

Ebenso kenne ich keinen Psalm, der an die persische Zeit zu denken veranlasste. Es ist ganz wohl möglich, dass thatsächlich manche Lieder des Psalmbuchs aus dieser Zeit stammen; wer z. B. Ps 8 oder 19 A ins vierte Jahrh. setzen wollte, dem könnte man es nicht verwehren. Aber beweisen lässt sich eine solche Datierung, so viel ich sehe, nirgends; und wenn ganz gewiss die Hauptmasse der Psalmen jünger ist, so thut man besser, von solchen willkürlichen Ansetzungen abzusehen; der Wert der Psalmen hängt doch nicht von ihrem Alter ab?

Hingegen scheinen manche Psalmen in der griechischen Zeit vor Antiochus Epiphanes entstanden zu sein. Dass damals der Tempelgesang in Aufschwung kam, bezeugt indirekt der Chroniker. Mit einer gewissen Sicherheit darf man in diese Zeit setzen solche Psalmen, deren Verfasser noch nichts von der Vergewaltigung des Tempels und der heiligen Stadt durch die Syrer wissen, vielmehr beide für absolut unantastbar halten, so Ps 46, der längere Zeit nach den Weltkriegen Alexanders des Grossen und der Diadochen verfasst sein dürfte, so Ps 48 und 76; weniger sicher bin ich in Betreff von Ps 84 A und gar von Ps 87. Vom Ein- und Vordringen des griechischen Wesens zeugt Ps 16, vielleicht auch Ps 51. Von vormakkabäischen Hohenpriestern könnten abstammen die schönen Zeugnisse unverzagten Gottvertrauens Ps 3 4 11 62.

Dagegen wird man an die Vorgeschichte der hereinbrechenden Anarchie, an die Umtriebe der Tobiaden, erinnert durch Ps 52; und ihr erstes Opfer, Onias III, könnte die ergreifende Klage eines Verbannten Ps 42 43 verfasst haben. Will man auf eine gewisse Verwandtschaft dieser Klage mit den schönen Idyllen Ps 23 und

27 A Gewicht legen, so könnte man sie in der früheren besseren Zeit jenes Hohenpriesters geschrieben denken.

11. Psalmen aus der Zeit der makkabäischen Kämpfe. Einen ganz festen Boden hat man unter den Füssen bei Ps 74. Er ist hervorgegangen aus der gewaltigen Erregung, in die die frommen und patriotischen Juden durch die Gewaltthaten und die Massregeln versetzt wurden, durch die Antiochus Epiphanes die jüdische Religion zu unterdrücken versuchte. Noch haben die Makkabäer ihre Siege nicht erfochten, noch ist das Buch Daniel nicht erschienen, dagegen sind, wie es scheint, schon die I Mak 2 29–38 erzählten Greuel geschehen. Der Psalm fällt also ungefähr in das Jahr 167 a. Chr. Das bewegte Leben, das von jetzt an in die jüdische Geschichte kommt, spiegelt sich in der Dichtung wider und gestattet, auch andere Psalmen mit so grosser Sicherheit zu datieren, wie es überhaupt da möglich ist, wo äussere Zeugnisse fehlen. Judas stellt den Tempelkult wieder her, Jahwe der Heere kann auf's Neue zu den uralten Pforten einziehen: vielleicht ist der dritte Teil der Festliturgie Ps 24 auf diesen Tag gedichtet (Dec. 165). Empört über den Erfolg des Makkabäers fallen die kleinen Nachbarvölker über die Juden her: Ps 83 verwünscht sie. Der Siegesschritt der kampfgewohnten Scharen der Makkabäer hallt in Ps 118 wider, wo ihre Marschgesänge mit Anderem zu einer grossen Festliturgie verwoben sind. Das gesteigerte Selbstgefühl der kriegerischen „Demütigen", der Asidäer, macht sich Luft in Ps 149. Judas Makkabäus fällt, seine Anhänger müssen in die Wüste fliehen und fragen Jahwe, warum er schlafe und zulasse, dass um seinetwillen seine Getreuen wie Schafe hingemordet werden Ps 44, warum seine Wundermacht nicht mehr wirke wie in der alten Zeit Ps 77. Schon vor dem Fall des Judas hatten viele Asidäer eine schlimme Enttäuschung durch die Treulosigkeit und das grausame Wüten des Alkimus, dem sie sich zugewandt hatten, erleben müssen; sie scheint sich auszusprechen in Ps 55, vielleicht auch in Ps 12 13, ferner in Ps 35 69 A, vor allem aber kommt sie in dem I Mak 7 17 citierten Ps 79 zum Ausdruck. Nach dem Tode des Alkimus und der Freilassung der gefangenen Juden durch Bacchides mag dann das Danklied Ps 69 B gedichtet sein.

12. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Hohenpriester. Auf jene kritische Zeit folgt dann eine neue Epoche der jüdischen Geschichte unter dem Regiment einer neuen hohenpriesterlichen Familie, die zugleich die weltliche Herrschaft in vollem Masse erwirbt und damit die Ansprüche und Aufgaben übernimmt, die bisher nicht an den Namen Aharon, sondern an den Namen David geknüpft waren, unter dem Regiment des Jonathan, Simon und Johannes Hyrkanus. Einer von diesen hohenpriesterlichen Fürsten mag den Regentenspiegel Ps 101 verfasst haben. Auf das wichtigste Ereignis dieser Zeit, auf Simons Erwählung zum souveränen Fürsten und Hohenpriester durch das Volk um 141 a. Chr., ist der prophetische Spruch Ps 110 1–4 gedichtet, der sogar Simons Namen in akrostichischer Form an der Stirn trägt. Dieser Psalm bedeutet neben Ps 74 83 und 79 einen der festesten Punkte in der Chronologie der Psalmen. In die spätere Zeit des Jonathan oder in die des Simon könnte noch der schöne Opfergesang Ps 85 fallen, der den baldigen Anbruch der goldenen Zeit erwartet, wo Gottes Lichtherrlichkeit im Lande wohnen wird, in die Zeit des Simon oder seines Sohnes ferner das für die religiöse Politik der Hasmonäer hochwichtige Tempellied Ps 99. Dichtungen wie Ps 110 85 99 dienen dazu,

das neue Priesterfürstengeschlecht zu stabilieren: die grosse Zeit des Mose, Samuel, David ist wieder aufgelebt, die von den Propheten verheissene Zeit des Glanzes steht vor der Thür; das Volk darf sich seinen gegenwärtigen Führern getrost anvertrauen. Unter Johannes Hyrkanus tritt zwar infolge seiner Niederlage durch Antiochus Sidetes zuerst wieder ein Rückschlag ein, der sich, wie es scheint, in Ps 60 A und 66 A reflektiert. Darauf aber folgt der glänzende Aufschwung der jüdischen Macht, der nahezu die davidische Herrlichkeit wiederherstellt und von dem in Ps 60 B vielleicht Johannes Hyrkanus selber mit jubelndem Stolze Kunde giebt.

13. Psalmen aus der Zeit der hasmonäischen Könige. Aristobul I zieht die natürliche Konsequenz aus dieser Entwicklung, indem er sich die Königskrone aufsetzt (um 105). Was das zu bedeuten hat, lehrt Ps 2, der bei diesem Anlass die Fürsten und Völker der Welt zur Unterwerfung unter den „heute" erstandenen Sohn Gottes auffordert. Vielleicht verherrlicht Ps 45 die Hochzeit dieses Königs.

Soll man noch auf die messianische Zeit warten? Eigentlich ist sie schon angebrochen, der König und Sohn Gottes ist da, und bald wird der grosse Zornestag des Himmelskönigs alle Weltreiche zerschlagen und die Welt dem irdischen Stellvertreter Gottes zum Erbe geben. Die Verheissungen, die Jahwe nach den Geschichtsbüchern und Propheten unter dem Namen David dem Volk gegeben hat, die Verheissungen von dem Horn, das er sprossen lassen wird, beziehen die hasmonäischen Könige auf sich. Eine ganze Reihe von Königspsalmen oder solchen, in denen der Unterthan für den König betet, sind, wofern nicht der Titel מֶלֶךְ ab und an für einen älteren bescheideneren Titel eingesetzt ist, unter Aristobul I und seinem Bruder Alexander Jannäus entstanden vgl. Ps 20 21 61 63 72 84 B 132. Wichtiger als diese grösstenteils für den Tempelkult verfassten Opfergesänge, Fürbitten u. s. w. sind für uns die Psalmen, die auf die Zeitgeschichte Bezug nehmen, und von diesen ist wieder für die Gewinnung eines festen Standpunktes Ps 89 der wichtigste. Während die erste etwas ältere Hälfte dieses Psalms ähnlich wie Ps 132 die dem David nach II Sam 7 gemachten Verheissungen für die hasmonäischen Könige in Anspruch nimmt und für ihre Erfüllung dankt, schildert die zweite Hälfte die verzweifelte Lage, in die den Alexander Jannäus seine Besiegung durch Demetrius Eukärus gebracht hat; es scheint mir durchaus unmöglich, dies Gedicht auf einen anderen Fürsten und eine andere Lage zu deuten. Auf denselben König aber und seine kriegerischen Erfolge und Misserfolge müssen sich Ps 18 und sein Ableger Ps 144 A sowie 144 B beziehen, endlich auch Ps 68. Diese Psalmen, deren Datierung ich für sicherer halte, als die der meisten historischen und prophetischen Schriften des alten Testaments, haben eine hervorragende Bedeutung für die innere Geschichte der Zeit des Alexander Jannäus, für die Spiegelung der wichtigsten Ereignisse im Geist der Anhänger dieses merkwürdigen theokratischen Königtums.

14. Pharisäische Kampfpsalmen. Die meisten jener königsfreundlichen Psalmen, Ps 18 21 63 68 89 132, spielen wiederholt auf innere Gegner des Königtums oder wenigstens des Königs an, die Ps 68 7 19 vgl. 66 7 die Widerspenstigen genannt werden. Dafür rächen sich diese, die Pharisäer, durch eine ganze Reihe von Scheltnamen, mit denen sie den hasmonäischen Priester- und Kriegeradel belegen. Unter den Kampfpsalmen der Pharisäer mag einer der ältesten Ps 17 sein, in dem wahrscheinlich ursprünglich sogar der Name „Pharisäer" zu lesen gewesen ist; er ist

wohl schon unter Johannes Hyrkanus entstanden und vertritt eine selbstbewusste, aber ernste und geistliche Frömmigkeit gegenüber der weltlichen Gesinnung der Gegner. Viel schärfer und wahrscheinlich gegen Alexander Jannäus und seine Anhänger gerichtet sind die Psalmen 9 10 14 56 57 A 58 59 64 82 92 94 140. Sie haben eine auffallende Ähnlichkeit mit den meisten Psalmen im sog. Psalter Salomos. Andere von minder bestimmtem Gepräge wie Ps 5 26 54 141 mögen ihnen zuzurechnen sein. In manchen dieser Psalmen spricht sich eine tötliche Erbitterung gegen die „Stolzen", die „Götter", die „Blutmenschen", den „Unheilsthron" und die Hoffnung aus, dass das gottlose Regiment bald durch das der „Gerechten" ersetzt werden wird (56—59 64 94). Auch diese Psalmen sind ausserordentlich wichtig für die religiös politische Geschichte in der Zeit des Johannes Hyrkanus und seiner Nachfolger. Sie sind naturgemäss nicht so sicher zu datieren wie z. B. Ps 74 und 89; gleichwohl ist die Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit jener Ansetzung so gross, wie sie bei solchen Objekten nur sein kann; wer Ps 94 und Ps Sal 17 hinter einander liest, wird den inneren Zusammenhang und damit auch die zeitliche Nachbarschaft beider Dichtungen zugeben müssen.

Eine Anzahl von Kampf- und Anklagepsalmen haben manche Züge mit den pharisäischen Kampfpsalmen gemein, lassen sich ihnen aber nicht ohne Weiteres zuzählen, sondern bringen persönliche Zwistigkeiten vor die Öffentlichkeit wie z. B. Ps 7 A 41 109 (zu dem Ps Sal 4 zu vergleichen), 120 (vgl. Ps Sal 12) oder bewegen sich in allgemeinen Klagen über die Feinde wie Ps 31 38 40 B (= 70) 142 u. a. oder stammen wie das ergreifende Gedicht Ps 22 A von einem der Opfer der Parteikämpfe, ohne nähere Anhaltspunkte über die Parteirichtung ihrer Urheber darzubieten. Die pharisäische Geistesrichtung und ihre wichtigsten Lehren und Anschauungen (Unsterblichkeitslehre Ps 49 73, apokalyptische Vorstellungen Ps 25 34 37 u. s. w., Vergeltungslehre Ps 32 u. s. w.) treten noch in vielen Psalmen auf, die nicht grade einer speziellen äusseren Veranlassung ihr Dasein verdanken; manche sprechen ganz allgemein über die Vorzüge der strengen gesetzlichen Frömmigkeit vor den Wegen der Gottlosen, Übermütigen, Spötter u. s. w. (z. B. Ps 1 19 B 86 119 u. a.).

15. Allgemeine Criterien über die Entstehungszeit der übrigen Psalmen. Viele Psalmen aber haben weder mit der äusseren Zeitgeschichte, noch mit Parteiinteressen etwas zu thun, sondern sind aus solchen persönlichen Lebensgeschicken hervorgegangen, wie sie überall und zu allen Zeiten vorkommen, oder behandeln ganz allgemeine Stoffe und Fragen, Gedanken und Gefühle. Das sind die Hilfs- und Dankgebete in Anlass einer Krankheit wie z. B. Ps 6 30 u. a., die Naturpsalmen wie Ps 8 19 A 104 u. s. w., die Betrachtungen über die Geschichte Israels wie Ps 78 105 106, die zahlreichen doxologischen Psalmen, die die Bedürfnisse des Tempel-, Haus- und Synagogengottesdienstes befriedigen wollen, die Lieder, die bei Darbringung von Gelübden gesungen werden sollten wie Ps 22 B 66 B 116, mancherlei volkstümliche Lieder über allerlei Stoffe aus dem Privatleben wie Ps 127 128 133 u. dgl. Bei diesen Dichtungen muss man sich damit begnügen, ein Doppeltes festzustellen. Zum ersten, dass die Anschauungen, Lehren, Probleme, Interessen, die hier zu Worte kommen, überall die religionsgeschichtliche Entwicklung der letzten Jahrhunderte reflektieren, der Zeit, wo der durch Esra endgiltig begründete Nomismus, wo Gesetz und Wandel im Gesetz, Tempel und Tempelkult, Schriftgelehrsamkeit, jüdischer

Partikularismus und monotheistischer Universalismus, apokalyptische Theorien allem Dichten und Trachten zu Grunde liegen. Zum andern, dass sich bei diesen Dichtungen fast ausnahmslos die Abhängigkeit von älterer gesetzlicher, geschichtlicher und poetischer Literatur nachweisen lässt. Die Schriften oder die Schriftsteller, deren Einfluss sich am häufigsten kundgiebt, sind das Deuteronomium, Jeremia, Hesekiel und besonders Deuterojesaia, Buch Hiob, Tritojesaia, Priesterkodex, daneben die geschichtlichen Teile im Pentateuch und einige Pericopen in den historischen Büchern; mit den Sprüchen Salomos finden zahlreiche Berührungen statt. Im Allgemeinen lässt sich aus diesem Thatbestand nur der Schluss ziehen, dass jene Dichtungen nicht über das vierte Jahrhundert hinausgehen können; nur da, wo etwa das Buch Daniel oder die Elihureden u. dgl. benutzt sind, kommt man zu etwas spezielleren Resultaten. Sprachliche Erscheinungen geben nur selten eine kritische Handhabe. Ob ein Psalm mehr oder weniger stark aramaisiert, das hängt durchweg mehr von der individuellen Art des Autors und von dem offiziellen oder nicht offiziellen Charakter der Dichtung ab, als von der Abfassungszeit. Wo die griechische Sprache direkt oder indirekt einwirkt, sind wir allerdings auf die letzten drei Jahrhunderte beschränkt, aber das ist selten sicher zu erkennen (vgl. Ps 35 45 48 u. dgl.).

16. Spätere Zusätze zum Text der Psalmen. Wenn die jüngsten Psalmen bis ins zweite Jahrzehnt des letzten Jahrhunderts a. Chr. hinabgehen und manche Psalmen mit dem Psalter Salomos sich auf's Engste berühren, so kann der Psalter Davids, wie schon bemerkt, nicht vor rund 70 a. Chr. abgeschlossen sein; wenn fast alle älteren Büchlein Anteil an den jüngeren Psalmen haben, so können auch sie nicht viel älter sein, obgleich der eine oder andere Psalm erst nachträglich eingesetzt sein mag. Die kurze Zeit aber, die oft zwischen der Abfassung eines Psalms und seiner Aufnahme in die Sammlungen und endlich dem Abschluss des Psalmbuchs selber liegt, hat dennoch hingereicht, den Text mit zahlreichen Citaten, Glossen und sonstigen Zusätzen zu belasten, die man auch bei der literarischen Kritik nicht ganz ausser Acht lassen darf. Manche Citate und Glossen stammen von den ursprünglichen Besitzern der Psalmen her, die Änderungen und liturgisch-theologischen Zusätze wohl meist von den liturgischen Bearbeitern und den Sammlern und Herausgebern. Die ersteren werden z. B. solche Glossen an den Rand geschrieben haben, wie wir sie in Ps 40 8 oder in 68 18 finden, ferner solche Stossseufzer wie Ps 144 3 4 oder 89 48 49, mögen auch ein vom Dichter angeschlagenes Thema weiter gesponnen haben, wie es in Ps 107 geschehen ist. Die Liturgen und Herausgeber werden es gewesen sein, die in vielen Fällen die גֵּאִים und עָזִים, die Stolzen und Frechen, in Heiden, גּוֹיִם und עַמִּים, verwandelten, vielleicht auch in Ps 17 den Namen Pharisäer unterdrückten. An Ps Sal 17 erinnert die Art, wie Ps 72 durch den Einsatz v. 5–11 aus einem gewöhnlichen Königspsalm in einen messianischen umgewandelt wird (vgl. noch zu Ps 99 4 5). Auch die Zusätze am Schluss von Ps 14 und 51, die Einsätze und Zusätze von Ps 90 rühren von ihnen her; einzelne Psalmen wie 106 135 mögen von ihnen in die jetzige Form gebracht sein; in Betreff anderer Änderungen vgl. noch zu Ps 21 2 64 7. Solche Änderungen und Zusätze wurden, soweit sie nicht schon der Liturg vorgenommen hatte, den Herausgebern durch den Zweck aufgenötigt, den sie mit der Publizierung des Psalmbuches verbanden.

d. Der Psalter als religiöses Volksbuch.

17. Die Bestimmung des Psalmbuchs. Der Zweck, den die Herausgeber im Auge hatten, wird schwerlich richtig bezeichnet, wenn man den Psalter „das Gesangbuch der Gemeinde“ nennt. Eine „Gemeinde“ in dem Sinne, der den modernen Entdeckern und Liebhabern dieses Begriffes vorschwebt, eine Gemeinde, die am Tempel die Psalmen gesungen hätte, wie eine protestantische Gemeinde ihre Choräle, gab es überhaupt nicht. Wenn die Laien dem Opferdienst beiwohnten, so waren sie nur ausnahmsweise und mit einigen dürftigen Responsorien am Gesange beteiligt; die Tempelsänger und Priester aber hatten die Veröffentlichung eines „Gesangbuches“ nicht nötig, vielleicht nicht einmal gern; sie hatten schon ihre Ritualbücher. Für die Fälle, wo der Laie sich an einer Prozession beteiligte oder bei Darbringung seiner Gelübde ein Lied absingen liess, hätte ihm der Besitz eines ganz dünnen Heftchens vollkommen genügt.

Ein grosser Teil der Psalmen ist wahrscheinlich überhaupt niemals am Tempel gesungen worden. Manche dienten der privaten Devotion (s. zu Ps 141 1 2), denn mehrere Psalmstellen bezeugen sogar die Sitte nächtlichen Psalmsingens einzelner eifrig Frommen (Ps 59 17 92 3 119 62 149 5). Andere wurden im häuslichen Gottesdienst (vgl. zu Ps 113 ff.), andere wohl in den Ps 74 erwähnten Synagogen (vgl. zu Ps 135 136) sei es gesungen, sei es als Gebets-, Bekenntnis-, Beicht- und Vorbereitungsformeln verwendet (vgl. zu Ps 106 115). Hin und wieder giebt es Andeutungen, dass sich Regeln in solcher Verwendung der Psalmen für den Laiengottesdienst zu bilden begannen, dass man z. B. jedem Wochentage seinen eigenen Psalm gab.

Viele Psalmen sind gewiss niemals und nirgends gesungen worden. Sollte jemals ein Jude, und wenn er es zur Pön versucht hätte, Ps 119 zu Ende gesungen haben? Auch die meisten übrigen alphabetischen Psalmen oder solche wie Ps 78 sind gelesen, vielleicht auch auswendig gelernt, aber nicht gesungen worden. Sie dienten der privaten Erbauung und Belehrung, einige kaum in anderer Weise als wie die Sprüche Salomos. Die Überschrift von Ps 102 A klingt so, als ob der Psalm einem Gebetsbuche angehörte oder einem solchen entnommen sei.

Richtiger ist es daher zu sagen, dass die Veranstalter und Herausgeber der Psalmsammlung die Absicht hatten, ein religiöses Volksbuch zu schaffen, das dem Laien zwar auch die Mittel gewährte, gewissen Ansprüchen des Tempelkults zu genügen (die Gelübdelieder), aber hauptsächlich dazu bestimmt war, ihm als Andachts- und Lesebuch zu dienen, ihn in der Disziplin der nomistischen Religion zu erhalten, ihn zum Studium und zur Befolgung des Gesetzes anzufeuern: so hat es auch der Verfasser des Prologs, Ps 1, gemeint. Und aus dem neuen Testamente sehen wir, dass der Psalter auch als religiöses Lehrbuch galt, dem man Lehrsätze oder die Argumente dafür entnehmen konnte. Für die letzten Herausgeber des Psalters, die ihn in die Laienwelt brachten, muss man daher nicht etwa die Priester, die Funktionäre des Tempels, sondern die Schriftgelehrten halten, die, wenn man so sagen darf, ein Interesse an der Demokratisierung des Kults im weiteren Sinne, der תְּהִלָּה, hatten, die Nachfolger der Sammler der Propheten und die Vorgänger der Urheber des Ktīb.

18. Volkstümlicher Charakter des Psalmbuchs. Das neue Testament zeigt auch, dass der Psalter ungemein viel gelesen wurde. Er war in der That zu einem rechten Volksbuch des späteren Judentums wie geschaffen. Er enthält keine Dichtungen, deren Gedankeninhalt über das Verständnis des gewöhnlichen Frommen hinausginge, wie etwa das Buch Hiob. Stil und poetische Ausdrucksmittel halten sich im Allgemeinen innerhalb der Grenzen eines bescheidenen dichterischen Vermögens und machen keine hohen Ansprüche an die geistige Bildung des Lesers. Die eigentliche Grundform der hebräischen Poesie, der sog. parallelismus membrorum, verleiht bisweilen der Sprache Schwung und Fülle, führt aber viel häufiger zu unnützen Wiederholungen oder sinkt gar zur leeren Schablone herab. Laien, die nur die besten Gedichte in Luthers frischer, urwüchsiger, poetisch plastischer Sprache kennen und von deren Originalität meist eine falsche Vorstellung haben, halten gewöhnlich den Psalter für das klassische Muster erhabener orientalischer Poesie; wer aber die Sammlung im Urtext durchliest, die Herrschaft des Konventionellen und die weitgehende Abhängigkeit der meisten Gedichte von älteren Vorbildern wahrnimmt, muss stark ernüchtert werden. Die in rein poetischer Hinsicht besten Dichtungen stehen in den volkstümlichen Pilgerliedern Ps 120—134; von den absichtlich religiösen Dichtungen sind viele nur versifizierte Prosa, viele nur eine Häufung stehender Phrasen; wenig Gedichte sind von berufenen Dichtern verfasst. In diesem Urteil liegt keine Herabsetzung der hebräischen Poesie, deren beste Schöpfungen man nicht im Psalmbuch suchen muss; es ist nur natürlich, dass in einer kritiklos zusammengehäuften Masse von Gedichten, die in einem verhältnismässig kleinen Zeitraum, in einem kleinen Volke, unter der Herrschaft eines bevormundenden Systems und unter der Abhängigkeit von einer grösseren Vergangenheit entstanden sind, die Spreu den Weizen überwiegt. Hingegen liegt in dem Gesagten die Erklärung, warum der Psalter so bald und so sehr populär wurde. Die grosse Masse des Volkes hat überall und zu allen Zeiten eine naturgemäse Vorliebe für das Gewohnte, Verständliche, Mittelmässige, selbst für das Platte und Triviale, wenn es nur seinen Anschauungen und Bedürfnissen entspricht; den Vers pflegt sie nur deshalb höher zu schätzen als die Prosa, weil er weniger Nachdenken zu verlangen scheint und doch vornehmer klingt und weil er sich leichter behalten lässt. Offenbar denken sehr viele Psalmdichter ebenso. Das Beste aber, das einige wenige Auserwählte hervorbrachten, ist von den Lesern gewiss selten gewürdigt oder gar durch Umdeutung oder Verallgemeinerung seines ursprünglichen Sinnes und Duftes beraubt; hat doch die Synagoge nach der jüngeren Überschrift von Ps 30 dies schöne Danklied nach überstandener Krankheit allegorisch auf die Entweihung und Neuweihe des Tempels bezogen!

19. Die Weltvorstellung der Dichter und Leser des Psalters. Insbesondere spiegeln die religiösen Meinungen und Vorstellungen der Psalmdichter die Begriffswelt der grossen Masse der frommen Juden der letzten Jahrhunderte wider. Sie verdienen in einer Einleitung eine flüchtige Skizzierung, weil grade beim Psalter der heutige Leser so sehr leicht in den Fehler verfällt, seine eigenen Vorstellungen in diese lyrischen Gedichte hineinzutragen. Aber zunächst setzen die letzteren schon eine von der unsrigen total verschiedene Weltvorstellung voraus. Diejenige der Juden geht von den allerersten Wahrnehmungen der Sinne und einer nüchtern ver-

ständigen Zurechtlegung des Wahrgenommenen aus; wo die unmittelbare Erfahrung nicht ausreicht, wird sie nicht durch sachgemässes Weiterforschen und durch methodische Folgerungen aus dem empirisch Gegebenen ergänzt, sondern durch phantastische Konstruktionen, zu denen grösstenteils fremde Völker den Stoff und die Grundform, der jüdische Monotheismus und ein rationalistischer Zweckbegriff die religiöse Ausdeutung geliefert haben. Obwohl die Juden über die ganze Welt zerstreut waren und doch mit einander in Verbindung standen, kannten sie gleichwohl die wirkliche Welt viel weniger als die Griechen, weil sie von wissenschaftlicher Sammlung und Bearbeitung des zerstreuten Wissens keine Ahnung hatten.

Jahwe hat in der Urzeit unter grossen Kämpfen mit dem chaotischen Urmeer und dessen Drachen die Welt gebaut wie ein grosses Haus von mehreren Stockwerken. Die Erde bildet so zu sagen das Parterre, besetzt mit den Menschen und ihrem Vieh und mit Gottes Viehbesitz, den freien Tieren. Sie schwimmt über dem Urmeer, an ihrem Ort festgehalten durch Säulen, die im Urmeer wurzeln und als Berge, die auch den Himmel tragen, über sie hervorragen. Auch an ihren Rändern ist sie vom Urmeer begrenzt, das mit tiefstem Dunkel bedeckt ist. Im Osten befindet sich das (hochgelegene) Paradies mit seinem wunderbaren Strome. Noch unter dem unterirdischen Meer liegt das Land der vorzeitlichen Riesen und der Toten, Scheol, das im Psalter sehr oft erwähnt, jedoch nicht näher geschildert wird. Über der Erde ist, wie eine Burg gegen die gott- und menschenfeindlichen chaotischen Urmächte, der Himmel errichtet. Eigentlich giebt es mehrere Himmel über einander; sie sind die Söller, die Dachräume der Welt. Sie enthalten die Wasserschläuche für den Regen, die Vorratskammern für den Schnee, Reif, Hagel, die Blitze, die Winde, das himmlische Brotkorn, von dem die Engel leben und eine Zeit lang, in der Wüste, die Israeliten ernährt wurden, ferner die Behausungen für die Lichtkörper, Sonne, Mond, Sterne, für die Engel, das überhimmlische Licht, das Jahwe und seinen wie ein Tempel gedachten Palast umgiebt.

20. Theologie, Angelologie, Anthropologie. Im Himmel wohnt Jahwe als der Hausherr, der die Welt erhält, und als der König, der sie regiert. Von hier schickt er die Blitze aus, wofern er nicht in den Gewitterwolken selber herniederfährt, von hier entsendet er die Winde, schüttet den Reif, den Hagel hernieder, giesst die Krüge des Himmels aus, um mit dem Regen die Erde zu befruchten und die Lebewesen zu tränken, wirft Menschen und Tieren die Speise zu, die sie auflesen. Sofern er die Welt geschaffen hat, besteht sein Königtum von uran bis auf immer, er hält die Welt aufrecht. Aber die Menschen sind nicht alle gehorsame Knechte; Jahwe muss sie beständig im Auge behalten. Einige Dichter wagen in der Verzweiflung zu behaupten, dass er bisweilen, wie vom Weinrausch übermannt, schlafe; andere halten daran fest, dass seine Wimpern beständig die Menschen prüfen und dass er zur rechten Zeit vom Himmel her Feuer und Schwefel auf die Gottlosen regnen lässt. Als Himmelsbewohner ist er in der Ferne, Thorheit ist es daher, ihn im Bild sinnlich zu vergegenwärtigen, wie die Heiden thun mit ihren Göttern; aber während diese nur einzelne Teile der Welt regieren und an ihr Element gebunden sind, beherrscht der Bewohner des Himmels die ganze Welt, kann der Weltschöpfer thun, was er will. Was er im Himmel beschliesst, ist giltig für immer; er schreibt prädestinierend die künftigen Geschicke der Menschen in sein himmlisches Buch. Nie-

mand kann ihm entrinnen, wenn er sich auch am dunklen Weltrand oder in Scheol verbürge. Für manche dieser Vorstellungen, für die Unsichtbarkeit, Allwirksamkeit, Präscienz und Prädestination, hat die Sprache noch kein Wort geprägt, reich ist sie an Ausdrücken für die Eigenschaften, die mit seinem Regiment zusammenhangen, seine Treue, Gerechtigkeit u. dgl.; Metaphysisches kommt nicht vor, Gott ist weder ausser- noch überweltlich.

Sein Wille geschieht im Himmel ohne Abzug. Einige von den höheren Wesen dienen ihm in beständigem Kult wie Priester, andere werden von ihm ausgesendet, seine Frommen vor aller Gefahr und vor bösen Dämonen zu schützen; verderbende Engel sind dazu da, die Gottlosen zu scheuchen oder zu vertilgen. Engel in seinem Dienst können auch die Winde und Blitze sein; Schutzengel seiner Frommen sind vor allem seine Liebe und Treue. Sein Leibdiener gleichsam ist sein Wort, das eilends läuft, um seine Befehle zu vollziehen, um physikalische Phänomene hervorzubringen, aber auch um den Menschen Gottes Satzungen zu übermitteln und seine Auserwählten zu begleiten.

Die Menschen herrschen über die Erde, nehmen ihr gegenüber eine königliche Stellung ein, fast so herrlich geschaffen wie die Engel. Aber sie gehören doch der gröberen Materie an, sind vergänglich wie die Motten, wie das Gras der Wiese. Das macht Jahwes Zorn, dessen Wille auf Erden nicht geschieht wie im Himmel. Anfänglich sind sie nach einigen Dichtern mit einem Lichtleibe erschaffen, aber durch den Sündenfall haben sie den Lichtglanz und die Anwartschaft auf ein ewiges Leben verloren. Sie müssen, Fromme wie Unfromme, in die Erde zurück, in Scheol hinab, wo sie von Gott abgetrennt sind. Nur wenige Dichter glauben, dass die Frommen nach dem Tode zu Gott entrückt werden. Die Psychologie ist gänzlich unentwickelt; das was sich die moderne Menschheit unter einer unsterblichen Seele vorstellt, ist gar nicht bekannt; selbst Gott und die Engel sind ja nicht immaterielle Wesen.

21. Jahwe und Israel. Trotz allem bewussten und unbewussten, unwillkürlichen Universalismus steht das historische Verhältnis des Gottes Jahwe zu dem Volke Israel im Vordergrund des Interesses. Nicht selten werden unter „allem Fleisch“ nur die Israeliten verstanden; wenn Jahwe die himmlischen Völkerregister durchblättert, sieht er nur nach den Juden, die unter den Völkern leben. Mögen sie leben, wo sie wollen, ihre Mutterstadt und das Band aller Juden ist Zion, die Stadt des wahren Grosskönigs, Jahwes. Dass diese geschichtlich entstandenen Ideen mit den universalistischen nicht überall ausgeglichen sind, ist nur natürlich. Jahwe wohnt im Himmel, aber er wohnt auch auf dem Zion und segnet von dort aus die Arbeit und die Geschäfte der Juden. Wie beides zusammenhängt, wird meist im Dunkeln gelassen; Zions Tempel wird etwa der Schemel der Füsse des Himmelsbewohners genannt, oder im Tempel wohnt sein Panim, sein Name, seine geheimnisvolle Stellvertretung. Der Tempel ist gleichsam ein zweites Paradies mit einem gnadenreichen Gottesbach, wie das Gesetz eine zweite Schöpfung, ist die Schutzhütte der Frommen, die Stätte, wo man Sündenvergebung erwirbt und Jahwes Freundlichkeit sieht, die liebste Wohnstatt seiner Klienten; ein Tag darin ist besser als tausend im Heidenlande.

Obwohl Jahwes Wort schon die Erzväter, seine Gesalbten, wie ein inspirierender und schützender Engel begleitete, so ist das Gesetz mitsamt der Bezeugung von

Lohn und Strafe, die auf Gehorsam und Ungehorsam folgen, erst gegeben, als Israel durch seine Befreiung aus Ägypten zum Volk wurde; denn man stellt sich seit dem Deuteronomium die Religion als die Verfassung eines Volkes vor, wie es vielfach noch im NT geschieht. Mögen die Völker Gesetze und Institutionen aller Art haben, solche Gesetze, die von Gott stammen und deren Befolgung von Gott belohnt wird, hat nur das Volk, dessen Gott und König Jahwe ist. Die Zeit, wo sie und das Land dem Volk gegeben wurden, war die Zeit ununterbrochenen Wunders. David, die alten Propheten waren Gesetzeskenner, Asidäer, und vor allem eifrig auf den korrekten Kult aus. Hatte es erst geschienen, als ob Jahwe „seine Wohnung unter den Menschen" im Stamme Joseph nehmen wolle, so hat er sich doch Juda zugewandt, Joseph ist zur schismatischen Samaritergemeinde geworden. Vormakkabäische Dichter halten Jerusalem für so fest begründet wie die Welt selbst und ergehen sich in phantastischen Schilderungen des Schicksals, das zum Angriff heranrückende Heidenheere getroffen habe, sobald die heilige Stadt ihnen in Sicht kam. Und über den einzelnen Juden waltet Gottes Schutz, er führt sie, gross von Liebe und Treue, seine „Gerechtigkeit" bedeutet für sie getreue Hilfe, sicheres Heil, die Juden sind Gottes Lieblinge.

22. Frömmigkeit. Sünde und Sündenvergebung. Dafür lobt ihn und dankt ihm der Jude allezeit, im Tempel und auf seinem Lager, Lob und Dank ist die Hauptsache im Gottesdienst und wichtiger als das Opfer. Wohnt er in noch so weiter Ferne, er wird einmal nach dem Tempel pilgern und dort Jahwes Gnade bedenken und eine gefüllte Hand mitbringen; er dürstet nach Jahwe wie trockenes Land nach Regen. In der Not ruft er zu ihm und rechnet auf Erhörung; das Gottvertrauen hat in den Kampfpsalmen zwar oft eine absonderliche Färbung angenommen, aber im Übrigen die schönsten Blüten wahrer innerlicher Frömmigkeit hervorgebracht. Im Psalter wird keine Stimme laut, die an Jahwes thatsächlichem, persönlichen oder durch Mittelwesen bewirkten Eingreifen in die menschlichen Geschicke zweifelte, nur die „Gottlosen" thun das. Aber Gott im Kult loben und auf ihn bauen darf nur der Herzensgerade und der reine Hände hat, der nicht verläumdet und vom Volksgenossen keine Zinsen nimmt. Eine nüchterne, bürgerliche Moral predigt der Psalter an vielen Stellen. Viele Psalmen betonen aber mehr den eigentlichen Wandel im Gesetz; wer den in korrekter Weise übt, der ist in besonderem Sinne „gerecht". Das Ideal eines Gerechten aber ist der, der Tag und Nacht im Gesetz studiert und dies für seine grösste Lust hält. Unablässig strebt er nach der Vollkommenheit; so sehr er die Auflauerer hasst, so gern lässt sich der Asidäer und Pharisäer von Gleichgesinnten zurechtweisen. Die höhere reine Ethik kommt bei dieser selbstbewussten korrekten Gesetzlichkeit oft zu kurz; Feindesliebe kennt der Psalter nicht, und die Demut, die so oft gerühmt wird, hat durchaus nicht den Charakter der christlichen Demut.

Wer nun moralisch lebt, wird nicht ins Unglück kommen, wer in jenem höheren Sinn gerecht ist, der ist seines Lohns sicher. Die Lohnsucht, die durch die mechanische Vergeltungslehre gross gezogen wird, tritt uns im Psalter genau so entgegen wie bei den NTl. Pharisäern. Wenig Dichtungen ausgenommen, versteht der Psalter unter dem Lohn der Gerechtigkeit das äussere materielle Glück, Wohlstand, Kinderreichtum, Verschonung von Krankheit, hohes Alter und für die „Gerechten" Ehre und Herrschaft, dazu Beschämung und Vernichtung ihrer Feinde. Das Glück lässt

im Allgemeinen auf die Frömmigkeit schliessen, das Unglück zieht dem Betroffenen die Verachtung und den Hohn selbst seiner Bekannten und früheren Freunde zu. Gott ist ja bei allem direkt im Spiel; alles, was uns widerfährt, ist entweder Lohn oder Strafe.

Aber keine Ausnahme ohne Regel, und gerade die Ausnahme kommt im Psalter sehr oft zur Sprache. Der Fromme gerät gar nicht selten ins Unglück, und nicht immer kommt das Unglück von den gottlosen Feinden, die Krankheit kommt von Gott. Die allermeisten Psalmdichter denken auch in diesem Fall an die Sünde als die Ursache des Leidens. Der Mensch ist eben unvollkommen und das Gesetz ist äusserst kompliciert. Leicht versieht sich der Fromme oder sündigt unbewusst oder lässt sich von anhaltendem Glück in Sicherheit wiegen. Da ist dann das Unglück, das für den Gottlosen eine Strafe ist, für ihn eine Massregel göttlicher Zucht, die ihn wieder auf den rechten Weg führen soll. Ist er weise, so lässt er sich raten; er beichtet seine Sünde, er gelobt Gott ein Gelübde, dann weicht alsbald das Unglück, die Sünde ist ihm vergeben; denn Gott ist seinen Frommen gegenüber zum Vergeben gern bereit, sein Zorn ist von kurzer Dauer, seine Güte beständig. Ein so durchgreifendes Sündigkeitsgefühl wie im Christentum, ein allumfassendes Elendsgefühl wie in der indischen Religion sucht man im Psalter vergebens, die nomistische Diesseitsreligion lässt beides nicht zu. Trotz allen Ausnahmen wird die Regel festgehalten, dass der Jude, wenn er nur will, gerecht sein kann und dass der Gerechte glücklich ist; der Gottlose hingegen kommt um, mag er auch eine Zeit lang im Glück sich blähen und sich einreden, dass es kein göttliches Gericht giebt. Von dem, was der Christ unter Bekehrung versteht, wird im Psalter nicht gesprochen.

23. Eschatologisches. Allerdings spricht das Psalmbuch oft genug vom Elend der Frommen, ja stellt oft die elenden Frommen den glücklichen, reichen, herrschenden Gottlosen gegenüber. Aber nur sehr wenige Dichter halten das gegenwärtige Elend des Menschen für einen dauernden Zustand, der durch den Sündenfall entstanden ist; die übrigen sind überzeugt, dass bald die Frommen glänzend werden entschädigt werden. Wiederum verlegen nur drei Dichter diese Entschädigung in das Dasein nach dem Tode; die individuelle Unsterblichkeitslehre, die übrigens nicht auf psychologische Grundlagen basiert ist, hat noch mehr esoterischen Charakter, ist das Eigentum weniger „Söhne Gottes". Desto mehr tritt die prophetische und apokalyptische Eschatologie hervor. Für diese ist überhaupt der Zeitraum vom zweiten Jahrh. vor Chr. an das klassische Zeitalter. Als Antiochus Epiphanes die heilige Stadt und den Tempel überwältigte, waren die Augenzeugen dieses Greuels anfangs von Entsetzen übermannt; es schien, als ob Jahwe sein Volk für immer verstossen habe. Jahwe hat nun zwar dem Volk den Tempel und sogar die Selbständigkeit zurückgegeben und Königsmacht in ihm aufgerichtet. Aber hatte man schon in den früheren Jahrhunderten auf die grosse Wendung gehofft, jetzt wurde diese Hoffnung viel brennender, das Bedürfnis viel dringlicher. Die Spannung der Gemüter, die vor allem durch die grosse Fruchtbarkeit dieser Zeit auf dem Gebiet der apokalyptischen, meist pseudepigraphischen Literatur bezeugt wird, lässt sich auch in vielen Psalmen erkennen.

Der Glaube an die nahe bevorstehende Wendung war allgemein, die Verehrer Jahwes kennen sein Geheimnis. Jahwe, der König im Himmel, muss bald auch sein

Königreich auf Erden begründen, er kommt, ja er kommt den Erdkreis zu richten, bald wird sein Zorn entbrennen. Dann wird Jerusalem gebaut, dann wohnt sein Lichtglanz im Lande, dann werden Heil und Friede aus dem Boden sprossen. Aber die Hoffnung hat eine verschiedene Farbe je nach dem Boden, auf dem sie erwächst. Die Anhänger des neuen Königtums haben die Tendenz, möglichst viel von dem, was sonst erst von der Zukunft erwartet wird, als schon vorhanden hinzustellen; sollte der „Messias" den hasmonäischen König nicht verdrängen, so musste dieser selbst der Sohn Gottes sein und zur Rechten Jahwes sitzen. Im Gegensatz dazu wünschen die pharisäischen Psalmen im Psalter Davids sowohl wie im Psalter Salomos den Untergang jener Dynastie, sei es, dass sie deren Ablösung durch die Herrschaft des künftigen Messias erhoffen, sei es, dass sie gerade heraus den Übergang des Regiments an „die Gerechten", die Pharisäer, begehren und erwarten. Für sie kommt es darauf an, dass nicht blos die Weltmächte gebrochen und dem Judenkönig unterthan werden, sondern dass vor allem die Gottlosen im eigenen Volk verschwinden, für sie ist der kommende Zorn das Läuterungsgericht zur Säuberung der Gemeinde der Gerechten von den Sündern und Spöttern; nur die Gerechten, die Demütigen sollen das Land besitzen. Wie rein, unschuldig, menschlich, fromm tritt uns dagegen die Hoffnung auf die selige Wendung in dem schönsten aller Psalmen entgegen, in Ps 126!

e. Metrisches und Musikalisches.

24. Metrische Übersicht. Zu einer Metrik ist hier nicht der Ort; das Notwendigste ist bei jedem einzelnen Psalm angegeben worden. Wie mir scheint, beruht die Metrik auf dem poetischen Formalprinzip des Parallelismus membrorum, das durch kunstvollere Ausbildung der Strophen hin und wieder nicht unerheblich modificiert wird, und auf dem musikalisch-technischen der Zahl der Hebungen. Im Allgemeinen haben sämtliche Strophen eines Gedichtes dieselbe Zahl der Stichen; nur in Opfergesängen und Liturgien (Ps 20 21 85 118) findet sich einige Abwechselung von Tetrastichen und Distichen. Die kleinste Strophe im Psalter hat drei, die grösste zehn Stichen. Die Stichen haben zwei, drei oder vier Hebungen, nur in Ps 119 scheinen Hexameter beabsichtigt zu sein. Die meisten Strophen haben Stichen von derselben Art; sehr häufig wechseln jedoch drei- und zweihebige Stichen mit einander ab, selten sind Strophen mit einer Mehrzahl von drei- oder vierhebigen Stichen und einem abschliessenden zweihebigen Monostich (Ps 99 143). Ob sich über das Verhältnis von Arsis und Thesis ein einwandfreies Gesetz wird feststellen lassen, ist mir trotz den wertvollen Arbeiten von Bickell und Grimme noch zweifelhaft.

25. Musikalisch-Technisches. Eigentlich sollten wir auch wissen, wie die für den Gesang bestimmten Dichtungen gesungen wurden. Allein obgleich das Material dafür nicht so ganz dürftig ist, so lässt sich doch wenig sicheres sagen, weil wir es grösstenteils nicht mehr verstehen, wie es schon die ältesten Übersetzer nicht verstanden. Denn die Notizen, auf die es ankommt, sind meist so entschieden technischer Natur, dass sie nur ihren Urhebern, den Tempelsängern, verständlich waren und schon nicht mehr den gleichzeitigen Juden in Ägypten. Fest steht nur, dass der Gesang gewöhnlich mit der Cither, oft auch mit der Harfe und vielleicht noch anderen Saiteninstrumenten, mit der Flöte und der Pauke begleitet wurde; manche Lieder sind auch zum Reigentanz oder zum Festprozessionsschritt gesungen worden.

Die Überschriften nennen für den Gesang bestimmte Lieder שִׁיר, Gesang, מִזְמוֹר, Lied mit Musikbegleitung, beide Ausdrücke auch wohl verbunden, ferner מַשְׂכִּיל und שִׁגָּיוֹן (Ps 7 1 Hab 3 1); die beiden letzteren Ausdrücke sind für uns ganz unklar; auch wissen wir nicht, ob מִכְתָּם (Ps 16 1 56—60) eine Liedergattung bedeutet oder irgend einen ganz anderen Sinn hat.

Musik scheint durch הִגָּיוֹן (Ps 9 17 92 4) ausgedrückt zu werden; auf die zu verwendenden Instrumente bezieht sich die Notiz בִּנְגִינוֹת, wohl auch עַל־נְגִינַת (bei den alten Übersetzern steht der Plural) Ps 61 1. Ob אֶל־הַנְּחִילוֹת, dessen matres lectionis jüngeren Datums sind, auch dahin gehört, ist sehr zweifelhaft. Den Vorspieler oder Dirigenten glaubt man durch הַמְנַצֵּחַ bezeichnet nach der Bedeutung, die das Verbum נִצַּח, einer Sache vorstehen, beim Chroniker (und Esra 3 8 9) hat; der jeweilige Vorsteher der Innung oder ihrer Musiker hatte wohl die instrumentierten Lieder in seiner Verwahrung, und die Überschrift לַמְנַצֵּחַ (über 55 Psalmen!) mag besagen, dass uns gewissermassen der offizielle Text geboten werde. Eine Anweisung für die Musiker scheint das Wort סֶלָה zu bedeuten, das nur als Beischrift oder am Schluss vorkommt, einmal (Ps 9 17) mit הִגָּיוֹן verbunden; wir wissen durchaus nicht, was es besagt; LXX übersetzt es mit διάψαλμα, dessen Sinn auch nicht klar ist.

Eine Anzahl von mit עַל־ (אֶל־) zusammengesetzten Überschriften scheint die Art des Vortrags kennzeichnen zu wollen. In einigen glaubt man die Melodie angegeben, nach der die betreffenden Lieder gesungen werden sollten; da die letzteren aber nicht immer dasselbe Versmass haben, so handelt es sich wohl eher um die instrumentale Begleitung, um Vorspiel und Nachspiel u. dgl. Es sind: עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, nach: Hindin der Morgenröte (Ps 22 1), עַל־יוֹנַת אִלֶּם רְחֹקִים, nach: Taube der fernen Terebinthen (? אֵלִים) (Ps 56 1), mehrere mit dem Worte שֹׁשַׁנִּים (Ps 45 1 60 1 69 1 80 1; in Ps 60 1 80 1 noch die Fortsetzung עֵדוּת), wo man besser auf Übersetzung verzichtet: vielleicht gehört dahin auch die Überschrift אַל־תַּשְׁחֵת (Ps 57 1 58 1 59 1 75 1).

Unverständlich sind auch die musikalischen Notationen עַל־הַגִּתִּית, wo man nicht weiss, ob das Nom. propr. Gath oder das Appellativ גַּת, Kelter, zu Grunde liegt (Ps 8 1 81 1 84 1), und עַל־הַשְּׁמִינִית, wo das zu ergänzende Substantiv rätselhaft bleibt (Ps 6 1 12 1); mit letzterem Ausdruck ist nach I Chr 15 20 f. zusammenzustellen עַל־עֲלָמוֹת (Ps 46 1) und עַל־מוּת (Ps 48 15), עַל־מוּת לַבֵּן (Ps 9 1). Vielleicht beziehen sich diese Ausdrücke sämtlich auf eine besondere Abart von Instrumenten, etwa Saiteninstrumenten, die, ursprünglich in Gath oder bei den Kelterliedern, resp. bei den Weibern gebräuchlich, in der Tempelmusik Eingang fanden. לַבֵּן bleibt ganz undeutlich.

Ebenso spotten jeder Erklärung die Ausdrücke עַל־מַחֲלַת (Ps 53 1), עַל־מַחֲלַת לְעַנּוֹת (Ps 88 1)*) und לְלַמֵּד (Ps 60 1). Überall sind die alten Übersetzer ebenso unwissend und auf blosses Raten angewiesen wie wir. Technische Ausdrücke haben ihre eigene Kabbala; wer nicht eingeweiht ist, dem erschliesst auch kein Kombinieren und Etymologisieren das Rotwälsch des Handwerks.

*) Wenn nicht מְחֹלֹת, Reigentänze, zu lesen und der Ausdruck nach Ps 87 7 zu ziehen ist.

Keine musikalisch-technische Notiz scheint mir die Überschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת in Ps 120—134 zu sein. Die natürlichste Deutung von מַעֲלוֹת liegt doch wohl in der Übersetzung „Wallfahrten" (zum Tempel, nach Jerusalem hinauf), „Pilgerfahrten". Dass die meisten dieser Lieder ursprünglich mit der Tempelwallfahrt nichts zu thun haben, ist kein Einwand gegen jene Deutung; es genügt, dass sie von den Pilgern gesungen wurden. Übrigens haben sie dasselbe Versmass wie die Pilgerlieder Ps 48 und 84 A.

Literatur.

Commentare: J. Calvin, Genf 1557; W. M. L. de Wette 1811, 5. Aufl. von G. Baur 1856; H. Ewald II. Band der poetischen Bücher des AT 1836, 2. Aufl. 1866; F. Hitzig 1835. 36 und in einem zweiten neuen Kommentar 1863. 65; J. Olshausen 1853; H. Hupfeld 1855—62, 2. Aufl. von Riehm 1867—71, 3. Aufl. von Nowack 1888; Franz Delitzsch 1859. 60, 5. Aufl. von Friedr. Delitzsch 1894; H. Grätz 1882. 83; T. K. Cheyne 1888; Fr. W. Schultz 1888, in Neubearbeitung von H. Kessler 1899; F. Baethgen 1892, 2. Aufl. 1897.

Übersetzungen mit Anmerkungen: Ed. Reuss 1893; E. Kautzsch 1893; S. Minocchi Firenze 1895; E. G. King Part I Cambridge 1898; J. Wellhausen (englisch) 1898.

Abhandlungen und Monographieen: P. de Lagarde Orientalia II 1880, 13—27; F. Giesebrecht Über die Abfassungszeit des Psalters ZATW 1881, 276—332; T. K. Cheyne The Origin and Religious Contents of the Psalter 1891; B. Stade Die messianische Hoffnung im Psalter ZThK 1892, 369—413; A. Rahlfs עָנִי und עָנָו in den Psalmen 1892; W. Staerk Zur Kritik der Psalmenüberschriften ZATW 1892, 91—151; B. Jacob Beiträge zu einer Einleitung in die Ps ZATW 1896, 129—181 265—291, 1897, 48—80 263—279, 1898, 99—120; T. K. Abbot On the Alphabetical Arrangement of Ps IX and X with some other Emendations ZATW 1896, 292—294; W. Riedel Zur Redaktion des Psalters ZATW 1899, 169—172; J. Wellhausen Bemerkungen zu den Ps in Skizzen und Vorarbeiten VI (1899), 163—187.

R. Smend Über das Ich der Psalmen ZATW 1888, 49—147; G. Beer Individual- und Gemeindepsalmen 1894; F. Coblenz Über das betende Ich in den Ps 1897.

Text und Metrum: v. Ortenberg Zur Textkritik der Psalmen 1861; C. Bruston Du texte primitif des Psaumes 1873; Dyserinck Krit. Scholiën ThT 1878. 279 ff.; F. Baethgen Der textkrit. Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen JpTh 1882, 405—459 593—667; G. Bickell Dichtungen der Hebräer 1883; G. Hoberg Die Psalmen der Vulgata 1892; J. Wellhausen Part 14 von Haupts Sacred Books of the OT 1895; J. K. Zenner Die Chorgesänge im Buche der Psalmen (zwei Teile) 1896; L. Techen Syr.-Hebr. Glossar zu den Ps nach der Peschita ZATW 1897, 129—171 280—331.

Psalm I.

Keine Strophen, wie mir scheint, sondern nur unregelmässig gebildete Stichen, die sich auch in Stil und Ausdruck der Prosa nähern. Denn Ps 1 ist nicht ein zum Singen bestimmtes Lied, sondern ein Spruchgedicht, ein Maschal, ein poetisches Vorwort, das die Gedanken hervorhebt, die nach der Meinung des Verfassers für die Dichter und Leser der Psalmen die wichtigsten sind. Es preist diejenigen glücklich, die, fern davon es mit den abtrünnigen Juden zu halten, die Gebote Jahwes gern befolgen und beständig im Thorabuche lesen; ihnen muss es nach der Lehre der Propheten gut gehen, während die Gottlosen aus der Gemeinde der Gerechten entfernt werden sollen. Der erste Absatz

1—3 charakterisiert den gerechten Juden negativ (v. 1) und positiv (v. 2) und schildert darauf (v. 3) sein Wohlergehen, auf das bereits v. 1 hinweist: *Glücklich der Mann, der* u. s. w. Dieser Eingang verrät schon durch den Missklang, den die (gewiss nicht als kunstvolle Alliteration gemeinte) Häufung der Konsonanten א, ש und ר in den drei ersten Wörtern hervorbringt, sowie durch den Gebrauch des Relativs אֲשֶׁר, das die Dichter nicht lieben, dass unser Sinnspruch auf eine gehobene poetische Sprache verzichtet. אַשְׁרֵי ist stat. constr. plur. von einem nicht vorkommenden אָשֶׁר oder אֹשֶׁר, das mit יָשָׁר verwandt ist, also den Begriff Gradheit und alsdann, nach bekannter Übertragung, den Sinn Glück, Wohlergehen, ausdrückt. הָאִישׁ kann zwar auch allgemeiner den Menschen bedeuten, aber der Verf. meint, wie das Folgende zeigt, den Mann, den israelitischen Bürger, denn der Mann, nicht die Unmündigen, Weib, Kinder, Sklaven, ist nach der antiken Auffassung für die öffentliche Religion massgebend. In lauter Perfekten wird nun gesagt, was der gerechte Jude ein für allemal nicht thut: er hat es niemals gethan und thut es niemals. *Der nicht wandelt,* d. h. lebt und handelt, *im Rat der Gottlosen,* im Einvernehmen mit ihnen, mit ihren Ratschlägen und Anschlägen, was beides durch עָצָה ausgedrückt wird. Dieser Ausdruck kennzeichnet die „Gottlosen“ als Leute, die bestimmten Ansichten und Plänen folgen und gewissermassen eine Partei bilden, die zu den v. 2 geschilderten gesetztreuen Juden im Gegensatz steht. רָשָׁע ist zwar ursprünglich nur der, der Unrecht hat und (im Prozesse) Unrecht bekommt, dann allgemeiner der, der überhaupt ungerecht, verworfen ist, endlich aber, seitdem die Thora der Massstab für die Beurteilung der Menschen wurde, der von der Thora (Gesetz und Theologie) abgefallene, gottlose Jude oder der der Thora und dem Thoravolk feindselig gesinnte Heide; in beiden

Fällen hält man den Ungläubigen natürlich auch für sittlich verwerflich, nicht blos infolge jener psychologisch erklärlichen Neigung, mit der zu allen Zeiten die Gläubigen ihre religiösen Gegner für schlechte Menschen zu halten lieben, sondern auch auf Grund des Umstandes, dass bei den Juden das religiöse Gesetz auch das sittliche Gebiet beherrschte, also Ungehorsam oder Feindseligkeit gegen das erstere auch den sittlichen Defekt einzuschliessen schien. Unser Verf. meint mit den רְשָׁעִים nicht die Heiden, sondern, wie meist die Psalmdichter, die scheinbar oder wirklich abtrünnigen Juden, die Gegner der eifrig Frommen, der neutestamentlichen „Schriftgelehrten und Pharisäer“. Diese Gottlosen sind nach v. 1bc gewöhnlich חַטָּאִים und oft sogar לֵצִים. Ein חַטָּא ist der, der gewohnheitsmässig sündigt; die Form qaṭṭāl dient bekanntlich vorzugsweise zur Bezeichnung einer ständigen Beschäftigung, eines Gewerbes (גַּנָּב, מַלָּח, חָרָשׁ u. s. w.). Das Sündigen besteht nicht sowohl in der Übertretung der zehn Gebote, als der Kultusgesetze; die Sünder, die ἁμαρτωλοί des NT, sind Juden, die z. B. oft den Sabbath brechen, heidnische Speisen essen, die Reinheitsgesetze in den Wind schlagen. Man macht Jesu einen schlimmen Vorwurf, wenn man sagt, dass er mit Sündern esse. Der Fromme, sagt der Verf., *betritt den Weg der Sünder nicht*, schlägt diesen Weg schnöder Missachtung des Gesetzes und der Aufsätze der Ältesten nicht ein (דֶּרֶךְ wie so oft Bild der Handlungsweise). Noch weniger *sitzt er in der Runde der Spötter*, solcher, die sich nicht blos über die väterlichen Gesetze hinwegsetzen, sondern sich sogar über sie und über ihre Anhänger lustig machen. Wie zu Jesaias Zeit die Grossen das absonderliche Gebahren der Propheten verspotten (s. zu Jes 28 7ff. 14ff.), so müssen seit der griechischen Zeit manche sich aufgeklärt dünkenden Juden ihre Volksgenossen verlacht haben, die all die vielen, zum Teil seltsamen Vorschriften des Gesetzes peinlich streng und ängstlich befolgten und dadurch von den Griechen und deren jüdischen Freunden stark genug abstachen. Der Ausdruck מוֹשָׁב deutet an, dass diese Griechenfreunde, die heitere griechische Geselligkeit nachahmend, Symposien halten mochten, in denen sie sich in frivolem Witz ergingen (vgl. zu Ps. 59 15 16) und die ohne Zweifel einen scharfen Gegensatz zu den Lehrhäusern bildeten, wo die Thoragelehrten sich darüber den Kopf zerbrachen, ob man ein am Sabbath gelegtes Ei essen dürfe oder nicht. Ein rechter jüdischer Mann, sagt der Verf., lässt sich niemals in dieser frivolen Gesellschaft blicken, so wenig er mit den „Sündern“ die streng gesetzliche Lebensweise aufgiebt und mit den „Gottlosen“ gegen die Partei der Pharisäer und Schriftgelehrten stimmt und konspiriert. Das überleitende כִּי אִם, vielmehr, v. 2 zeigt an, dass die nun folgende positive Charakteristik des Frommen einen logischen und sachlichen Gegensatz zu der negativen Zeichnung von v. 1 bringen soll; und weil der Verf. bei einer Schilderung verweilen will, bedient er sich jetzt des Impf. Nach dem Mass. Text würde nun v. 2a lauten: sondern dessen Gefallen ist an der Thora Jahwes. Dabei ist lästig, dass die „Thora“ gleich in v. 2b wiederkehrt, noch dazu nicht in demselben Sinn. Denn während dieser Ausdruck in v. 2b augenscheinlich das Gesetzbuch bedeutet, müsste er, wenn v. 2a einen genügenden Gegensatz zu v. 1 enthalten soll, hier etwas viel Allgemeineres besagen: der echte Jude hält es nicht

mit den Verächtern der Religion, sondern mit — der Religion. Mit Recht hält daher DE LAGARDE תּוֹרַת in v. 2a für einen Schreibfehler statt יִרְאַת. Die „Furcht Jahwes“ bezeichnet in der späteren Literatur den Respekt vor Gottes Offenbarung und den Gehorsam gegen sein Gesetz, die religio des Nomismus. Der Fromme hat, unbeirrt von den Spöttern, seine Lust an der Befolgung der Gebote Gottes vgl. 19 8ff. und Jes 56 2ff.: wohl dem Menschen, der den Sabbath hält u. s. w. Wer aber, wie es Jes 56 4 heisst, wählt, was Jahwe gern hat, muss seinen Willen genau kennen, darum fährt v. 2b fort: *Und der in seiner Thora murmelt Tag und Nacht,* beständig im Gesetzbuch liest und studiert. הָגָה bedeutet zunächst: knurren, brummen; hier ist gemeint das Brummeln, Murmeln eines Mannes, der in seiner unpunktierten Thorahandschrift mühsam Wort um Wort entziffert und mit halblauter Stimme ausspricht und dann das Gelesene repetiert und glossiert. Er thut es nach der Vorschrift Deut 6 7 „Tag und Nacht“; so hatte es, nach der hier nachgeahmten Stelle Jos 1 8, Mose dem Josua befohlen. Das Ideal eines Gottesfürchtigen sind für unseren Verf. die Schriftgelehrten; ihnen soll man nach Kräften nacheifern. Charakteristisch weicht er von der Stelle Jer 17 7 ff., die ihm zum Vorbilde dient, in der Beschreibung des gottlosen und des frommen Menschen ab; bei Jeremia handelt es sich allgemein um das rechte Vertrauen auf Gott und das falsche auf Menschen, hier um unablässiges Gesetzesstudium und um Spott darüber. Man sieht, wie der Nomismus den Gesichtskreis verengert hat. Die Explikation des אַשְׁרֵי v. 1, die Beschreibung des Glücks des Frommen giebt nun v. 3 in den ersten drei Stichen mit einer Entlehnung aus Jer 17 8, im vierten Stichos mit Anlehnung an Jos 1 8. Offenbar zitiert der Verf. die Bücher Jer und Jos als heilige Bücher, als Prophetenbücher, und macht sich darum eines Plagiats so wenig schuldig, wie unsere Prediger, wenn sie Bibelsprüche in ihre Reden verweben. וְהָיָה, *der wird sein,* lebendiger als ein prosaisches כִּי יִהְיֶה. Der Fromme wird sein *wie der Baum, gepflanzt* (שָׁתוּל blos dichterisch) *an Wasserbächen* (der Plur., wie oft in späteren Schriften, für: an irgend einem Bach vgl. Jud 12 7), also solchen Bächen, die auch wirklich Wasser führen, was nicht ohne weiteres von jedem פֶּלֶג gilt. Beim Obstbau, der in Palästina in hoher Blüte stand, war die Beschaffung des Wassers die wichtigste Sorge des Landmannes; vielleicht deutet die Zusetzung von פַּלְגֵי, das Jer 17 8 fehlt, an, dass man zur Zeit des Verf.s künstliche Gräben zu ziehen wusste, wie in Ägypten Deut 11 10. Ein Baum, dessen „Wurzel dem Wasser offen“ steht (Hiob 29 18 vgl. Gen 49 22), muss *seine,* d. h. seine volle *Frucht* dem Pflanzer *geben zu seiner Zeit,* d. h. zur rechten Zeit, dann wann es Zeit ist zu geben; *sein Laub* (עָלֶה ist Kollektiv) *welkt nicht* (יִבּוֹל von נָבֵל, incorrect plene). Mit dem vierten, an Jos 1 8 anklingenden Stichos verlässt der Verf. das Bild vom Baume: *Alles, was er thut, führt er glücklich durch.* Wenn auch der Fromme „Tag und Nacht“ in der Thora studiert, so schliesst das andere Geschäfte nicht aus; in allem aber, im Handel, im Handwerk, im Heiraten, hat er Glück. Der Verf. glaubt an die Vergeltungslehre, es kommt ihm kein Zweifel, wie er z. B. in Ps 73 oder im Buch Hiob laut wird. Wer so ganz in der Thora aufgeht, dem geht die Lehre über die Wirklichkeit.

4—6 wird das Schicksal der Gottlosen behandelt, nicht aus Interesse für sie, sondern für die Gemeinde, die jetzt noch durch jene infiziert ist, aber von ihnen befreit werden soll. In v. 4 fragt sich, ob das לֹא־כֵן, das in LXX wohl durch ein Versehen zweimal übersetzt ist, sich auf die Geistesart oder auf das Geschick der Gottlosen bezieht. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass die Gottlosen noch erst nach ihrer Geistesart, die schon v. 1 durch חָמָא und לַץ charakterisiert wurde, geschildert werden müssten, und jedenfalls spricht v. 4b von ihrem Geschick. Man würde auch gar nicht in Zweifel sein, wenn nicht das עַל־כֵּן v. 5 den Anschein erweckte, als ob v. 5 das künftige Geschick der Gottlosen als die Folge ihrer Sinnesart hinstellen wollte. Nun hat aber LXX das עַל־כֵּן doppelt übersetzt, einmal am Schluss von v. 4 mit: vom Angesicht der Erde (מֵעַל פְּנֵי הָאָרֶץ), sodann v. 5 mit: darum, und offenbar ist die letztere Übersetzung eine Korrektur nach dem MT, also nicht ursprünglich. Nähern wir die erstere, die also zu v. 4 gehört, mit Bickell durch עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ dem עַל־כֵּן des hebr. Textes etwas mehr an, so erhalten wir eine gute Ergänzung zu v. 4b und bessere Stichen: *Nicht so die Gottlosen, sondern wie die Spreu, Die der Wind jagt über die Erde.* Die Gottlosen gleichen in ihrem Geschick nicht dem festgewurzelten grünenden Baum, sondern dem leichten, dürren Stroh, das, auf der frei und hoch gelegenen Tenne durch den Dreschschlitten zu Spreu zerfetzt, von der Wurfschaufel in die Höhe geworfen, durch den Wind davongeführt wird, während die schwereren Körner zurückbleiben. נָדַף, das auch sonst ähnlich vorkommt, mit רָדַף zu vertauschen, liegt kein Grund vor. Übrigens kann der Verf. nicht sagen wollen, dass die Gottlosen gleichsam tagtäglich wie Spreu vom Winde entführt werden, sobald sich ihre Schlechtigkeit zeigt, denn dann hätte er nicht nötig gehabt, die Frommen v. 1 vor der Verbindung mit ihnen zu warnen. Obwohl er v. 4 im Praesens zu sprechen scheint, weist doch schon das Bild vom Worfeln auf das künftige Gericht hin, das v. 5 nun ausdrücklich genannt wird: *Nicht werden bestehen die Gottlosen im Gericht Und die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.* V. 5 ist also Explikation von v. 4 und darum das עַל־כֵּן des MT ganz unpassend. Das Gericht ist nicht das alltägliche Strafrichten Gottes, auch nicht ein von Zeit zu Zeit eintretendes sichtendes Strafgericht, das wohl durch den Plur. ausgedrückt wäre (Jes 26 9), sondern das Gericht schlechthin, das eschatologische Gericht, das die Frommen seit dem Exil beständig erwarten. Darum heisst es: לֹא־יָקֻמוּ, sie werden nicht bestehen, wenn nämlich die grosse Gerichtsprüfung vorgenommen wird, in der sie sich als Spreu erweisen, und darum ist die Rede von der Gemeinde der Gerechten, die jetzt noch die Gottlosen als Mitglieder in sich dulden muss, dann aber von ihnen gesäubert wird. צַדִּיק ist der eigentliche Gegensatz zu רָשָׁע und bedeutet in der späteren Zeit den gesetztreuen Juden, der alle religiösen Pflichten erfüllt, wie es im NT die Pharisäer von sich rühmen. עֲדָה, das in engerem und weiterem, gutem und bösem Sinne vorkommt, übrigens in den Psalmen sehr selten ist, bezeichnet hier die Tempelgemeinde. Im Kampf um die Herrschaft im Volk, der sich im Anfang des letzten Jahrh. vor Chr. zu blutigen Schlachten zwischen den Pharisäern und einem Alexander Jannäus steigerte, erwarten die „Gerechten“ die endgiltige Entscheidung von dem

Läuterungsgericht, das die schlechten Elemente für immer beseitigen wird. Diese Hoffnung wird v. 6 begründet durch das Distichon: *Denn es kennt Jahwe den Weg der Gerechten, Doch der Weg der Gottlosen wird untergehen.* Das Treiben der Gottlosen wird nicht zu dem von ihnen erhofften Sieg im Volk, sondern zum Untergang führen; das haben die Gerechten nicht zu befürchten, denn Jahwe kennt sie und ihren Wandel, wird sie daher im Gericht retten. דֶּרֶךְ, das sowohl Lebenswandel wie Lebensgeschick bedeuten kann, wird in beiden Stichen wie in v. 1 am Besten im ersteren Sinne genommen, obwohl in v. 6b die zweite Bedeutung mit einspielen mag. Zu dem ē in תֹּאבַד s. Ges.-Kautzsch 26 § 68 c.

Dies anspruchslose Maschal muss schon darum sehr jung sein, weil es ganze Sätze aus den „nebiim" (Jer 17 7 ff. Jos 1 8) in aller Unbefangenheit herübernimmt, ohne den Vorwurf des Plagiats zu besorgen: offenbar sind Josua und Jer für den Verf. schon heilige Bücher. Sollte es von Anfang an zu einem Vorwort für den Psalter bestimmt gewesen sein, so müsste seine Abfassung in das letzte Jahrh. vor Chr. fallen. Es könnte auch aus einer Thorarolle, dem es als Motto diente, herausgenommen und dann etwas älter sein, aber gewiss nicht viel. In Act 13 33 wird Ps 2 als erster gezählt, sei es, dass Ps 1 sich nicht in allen Psalterrollen vorfand, sei es, dass er nur als Vorwort galt, denn dass er mit Ps 2 zu einem Gedicht verschmolzen war, ist zwar, da einige Handschriften diese Anordnung haben, nicht unmöglich, aber doch nicht sehr wahrscheinlich.

Ist Ps 1 von Anfang an als Vorwort zum Psalter gedacht, so ist anzuerkennen, dass er der religiösen Auffassung und Grundstimmung zwar nicht aller, aber doch der meisten Psalmen Ausdruck verleiht. Charakteristisch für ihn ist neben der Vergeltungslehre und dem Gerichtsgedanken, der jene ergänzt, sein Frömmigkeitsideal: der vollkommenste Fromme ist der Schriftgelehrte und wer es ihm nachthut in unausgesetztem Studium des Gesetzes und pünktlicher Befolgung aller Vorschriften und Bräuche der „Furcht Jahwes". Ein solcher ist „gerecht" und wird von Gott belohnt und einst im zukünftigen Gericht allein übrig bleiben. Dies Frömmigkeitsideal, das mit dem der NTl Pharisäer übereinstimmt, verbietet uns ebensowohl wie die äusserliche Vergeltungslehre die vorbehaltlose Aneignung des Inhalts von Ps 1.

Psalm 2.

Vier Strophen zu je sieben dreihebigen Stichen. Der König von Zion, dem das Gedicht in den Mund gelegt ist, bedroht am Tage seiner Thronbesteigung die Völker der Erde, die sich wider ihn empören wollen, mit Jahwes Zorn und fordert sie zur Unterwerfung auf. Die erste Strophe

1—3 versetzt uns in meisterhafter Weise sofort mitten in die Situation: die Erdenvölker sind in allgemeiner Gärung begriffen, sie wollen das Joch des zionitischen Königs abschütteln. Wundervoll ist sogleich v. 1 das „Warum". Als begriffe der Dichter gar nicht, wie man auf den Gedanken kommen kann, sich von Zions Herrschaft befreien zu wollen! Ein solches Streben ist doch „eitel", thöricht (v. 10)! רָגַשׁ, unruhig sein, nur hier, wahrscheinlich aus dem Aramäischen; הָגָה vgl. 1 2 38 13 Jes 59 3: murmeln, raunen, wozu רִיק als Substant. das Obj. ist. Ob bei גּוֹיִם und לְאֻמִּים der Artikel aus sachlichen oder blos aus poetischen Gründen weggelassen ist, darüber kann man streiten; indessen sind jedenfalls nicht alle Völker gemeint, da nach v. 9 nicht alle unterworfen sind, darum am Besten zu übersetzen: *Warum lärmen Völker Und raunen Nationen Eitles?* Wie das gemeint ist, erfährt man v. 2, wo die Verben zwischen

Impf. und Perf. umgekehrt wechseln wie in v. 1 und darum wohl nicht mehr von לָמָּה abhangen. Die beiden Verben passen aber nicht sonderlich gut zu einander; wenn die Könige „auftreten“, herausfordernd wie Goliath I Sam 17 16 sich aufstellen, so kann darauf von den רוֹזְנִים, die schwerlich von ihnen zu unterscheiden sind, nicht gut mehr gesagt werden, dass sie erst noch „geheime Zusammenkunft halten“, da man das Perf. von v. 2b nicht pressen darf: besser stünde alsdann v. 2b vor v. 2a. Entweder muss man mit LXX, die ein נוֹסַד nicht anerkennt, dies Verbum in נוֹעֲדוּ (von יָעַד) verwandeln: sie (stellen sich auf und) vereinigen sich mit einander, oder nach Ps 83 4 mit de Lagarde und Wellh. das Verbum in v. 2a in יִתְיַעֲצוּ, wenn man nicht beide Verben ändern will. Wegen Ps 83, mit dem der unsrige sachliche Berührungen hat, ziehe ich vor, יִתְיָעֲצוּ zu lesen. נוֹסָדוּ darf man wohl beibehalten; es scheint hier wie Ps 31 14 ein denominat. von סוֹד (mit יָסַד für סוּד vgl. Ges.-Kautzsch 26 § 77 c) zu sein. Jedenfalls passen die geheimen Beratungen gut zu der v. 1 geschilderten Gärung und dem Raunen unter den Völkern. Dem ריק v. 1 entspricht sachlich der gen. qualitatis אֶרֶץ v. 2: es sind nur Erdenkönige, nicht vom Himmelsbewohner v. 3 wie der Zionskönig v. 6 eingesetzt, die sich *Wider Jahwe und seinen Gesalbten* verschwören. Die Vorstellung ist völlig theokratisch. Israels eigentlicher König ist der Himmelsherr, Israels Reich das Reich Gottes oder des Himmels, der König Jahwes Stellvertreter auf Erden, dem alle Welt unterthan sein sollte, eine Vorstellung, die später vom christlichen Rom übernommen worden ist. Ist auch der Gedanke, dass der König von Jerusalem Jahwes spezieller Schützling sei, alt genug, so ist doch die Meinung, dass ihm deswegen die ganze Welt dienen sollte, erst seit Deuterojesaia aufgekommen und schon deswegen der Ps nachexilisch. Ohne die „messianischen“ Erwartungen wäre der Ps nicht denkbar gewesen; eigentlich messianisch ist er allerdings trotz des Ausdrucks מְשִׁיחַ deswegen nicht, weil der Messias hier nicht der Zukunft angehört, sondern in dem gegenwärtigen Könige schon da ist. Was die Verschwörer wollen, sagt v. 3 ohne einleitendes לֵאמֹר: *Lasst uns zerreissen ihre Bande* (מוֹם für מאם von אָסַר, binden) *Und von uns werfen ihre Seile,* als wären sie wie Zugstiere an das Joch gebunden. Als der Ps verfasst wurde, müssen eine Anzahl Fürsten dem Zionskönig unterworfen gewesen oder wenigstens von ihm als rechtmässige Unterthanen betrachtet worden sein. Wollte man, wie es wohl geschieht, den Ps nur von einem idealen künftigen Könige reden lassen, so müsste man folgenden Ideengang konstruieren: künftig werden die Völker Zion unterworfen sein, später, wenn der Messias erscheint, werden sie rebellieren, aber der Messias wird sie wieder unterjochen. Da wäre gar nicht gesagt, auf welche Art und wann jener erste Zustand der Unterthänigkeit geschaffen sein sollte, obgleich gerade dies besonders rätselhaft gewesen sein würde. Der unbefangene Leser kann nur annehmen, dass gegenwärtig, wo der Ps entsteht, die Völker unterthan sind und rebellieren; die „ideale“ Auffassung ist willkürlich und nur dem möglich, für den die Psalmen in der Luft schwebende Gebilde ohne psychologische und reale Unterlage sind, wie es auch der unhistorische Inspirationsglaube annahm. Die Suffixe auf מוֹ zeigen, dass dem Verf. an einer poetischen Sprache gelegen ist. Die zweite Strophe

4—7[a] ist nach dem vorliegenden Text anders gebaut, als die drei übrigen. Während diese ein Tristich zwischen zwei Disticha setzen, hat die zweite Strophe das Tristich nach den beiden Distichen. Bickell setzt v. 7[a] hinter v. 5, doch bilden v. 5 u. 7[a] kein gutes Tristich. Ist der jetzige Text richtig, so ist der Dichter beim Bau der Strophen nicht vom Distich und Tristich ausgegangen, sondern hat einfach die Stichen gezählt. Die Strophe stellt den Völkern Jahwe und seinen Gesalbten gegenüber. Jene sind Erdenmächte, Jahwe v. 4 der Himmelsbewohner und damit ein für alle Mal der unendlich Überlegene. Er heisst יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם, nicht יְ הַשָּׁמַיִם, um die anstössige Vorstellung zu vermeiden, als ob der Himmel gleichsam seine natürliche Heimat wäre, wie die heidnischen Götter an ihre natürlichen Sphären gebunden sind (denn יוֹשֵׁב הָעִיר ist der Bürger und Abkömmling einer Stadt, יְ בָּעִיר dagegen der, der zufällig in einer Stadt wohnt, ohne aus ihr zu stammen und an sie gebunden zu sein). Im Gefühl seiner Überlegenheit lacht und spottet er seiner Gegner; לָמוֹ gehört auch zu יִשְׂחָק (jüngere Aussprache für יצחק). v. 5: *Dann,* d. h. nicht darauf, sondern in jenem Israel bekannten eschatologischen Zeitpunkt, „an jenem Tage", wie die Bearbeiter der Prophetenschriften zu sagen lieben, *wird er in seinem Zorn zu ihnen reden,* er, der jetzt lacht; dann zieht er sie vor sein Gericht. Es ist klar, dass dies zukünftige zornige Reden Jahwes nicht in v. 6 ausgeführt wird, selbst wenn man den hebr. Text, der Jahwe reden lässt, und nicht den griechischen, wo der König redet, für richtig hält. Denn diese Rede beginnt mit וַאֲנִי: und (aber) was mich anlangt, so habe ich u. s. w., oder nach anderen, die einen Zustandssatz annehmen, bei dem der Hauptsatz fehlte: habe doch ich u. s. w. Auch lässt v. 6 von dem Zorn nichts verspüren. Indessen ist der MT schwerlich richtig; Jahwe könnte zwar den Völkern zurufen, Er selber habe den Zionskönig eingesetzt, wenn sie sich blos gegen diesen erhöben und wenn sie sich sofort zurückziehen würden, sobald sie erführen, dass Jahwe diesen König eingesetzt habe, aber sie empören sich ja nach v. 2 f. in erster Linie gegen Jahwe selber. Jahwe könnte ihnen nur zurufen: Ich bin doch der Herr der Welt, wie könnt ihr euch gegen mich und meinen Stellvertreter auflehnen. Daher ist der Text der LXX נְסַכְתִּי nebst מַלְכוֹ und קָדְשׁוֹ allein richtig: *Ich aber* (im Gegensatz zu den verlachten und vom Gotteszorn bedrohten Erdenkönigen) *bin eingesetzt als sein König Auf Zion, seinem heiligen Berge.* נָסַךְ scheint zunächst libieren, dann unter Libationen einweihen zu bedeuten; das Qal kommt in dem hier passenden Sinn nicht vor, das Niph. noch Spr. 8 23; die Begriffsumsetzung scheint ähnlich zu sein wie bei נָזִיר, was auch wohl nicht zunächst einen „Gelobten" bedeutet, sondern einen Menschen, bei dessen Weihung gelobt, ein Gelübde gethan ist. Warum der Zion nicht der Zion sein soll, sondern Jerusalem, leuchtet mir nicht ein; dass er Jahwes heiliger Berg heisst und offenbar der heil. Berg schlechthin ist, spricht wieder für den nachexilischen Ursprung des Ps.'s, denn erst die deuteronom. Reform verlieh dem Zion diesen einzigartigen Rang. Hingegen darf man auf den Titel König nicht zu viel Gewicht legen, weil man nicht weiss, ob das Wort מַלְכוֹ hier ursprünglich ist; es wäre denkbar, dass der Dichter einen anderen Ausdruck wie Fürst oder Priester (Ps. 110) gebrauchte und dass מָלָךְ erst eingesetzt wurde, als der

Ps bei der Krönung hasmonäischer Könige liturgische Verwendung fand. Ist nun der Text von v. 7a einigermassen richtig, so lässt hier der Dichter den König oder Fürsten sich anschicken, seine kühne Behauptung, dass er der Gesalbte des Himmelsherrn sei, zu erweisen: *Lasst mich berichten von Jahwes Verordnung!* Mit LXX ist חק יהוה zu lesen, denn das blosse unbestimmte חק ist unverständlich: es handelt sich nicht um irgend eine, sondern um die Verordnung, die den König zum König macht. אָל ist entweder, wie so oft, aus עַל oder auch aus אֶת verschrieben. Unser Dichter verfährt etwas weniger kühn als der von Ps 110, der als Prophet auftritt; er legt in mehr poetischer Weise dem König die messianischen Erwartungen als direkte Mitteilung Jahwes in den Mund. Diese Mitteilung bringt die dritte Strophe

7b—9. Sie beginnt mit אָמַר, dem mit LXX ein zweites יהוה vorzusetzen nicht nötig ist: *Er sprach zu mir: mein Sohn bist du, Ich, ich habe dich heute gezeugt.* Das betonte אֲנִי besagt: bisher war der und der Mensch dein Vater, von heute an bin ich es. Erst vom Krönungstage an wurde der Redende Gottes Sohn, der Gedanke hat also nichts Metaphysisches an sich. Er ist aber auch nicht in einem sentimentalen, sondern im sozialen Sinn zu verstehen. Die Menschen sind Gottes Knechte; dieser oder jener, ein Prophet, ein Fürst, sogar ein Nebukadnezar oder Cyrus, kann der Knecht Jahwes sein, nämlich der Oberknecht, der Vertrauensmann Gottes, der Vermittler seiner Befehle, sein vornehmstes Werkzeug; wird nun gar ein solcher (oder auch unter den Völkern ein Volk, wie Israel Hos 11 1) Jahwes Sohn genannt, so ist er dadurch über die anderen erhoben als der Freie über die Unfreien, der Gebieter und Erbe (Gal 4 7) über die gebornen Sklaven. Jahwes „Sohn" ist also der Herr der übrigen Menschen, Gottes Stellvertreter auf Erden. Nicht sehr verschieden davon, nur etwas anders ausgedrückt ist es, wenn jemand der Erstgeborne genannt wird (Ex 4 22), die anderen also immerhin Kinder sind: auch hier handelt es sich um die Herrschaft und den sozialen Vorrang. Darum wird auch in unserer Stelle bei der neuen Geburt nicht von einer geistigen oder geistlichen Erneuerung gesprochen; der Dichter mag annehmen, dass dem Erwählten Gottes die nötigen Eigenschaften nicht abgehen oder durch die Salbung zu Teil geworden sind (Jes 11 1 ff.), aber er spricht nicht davon, es ist nicht das Erste und Wichtigste. Übrigens ist es gar nicht im Sinne unsers Ps.s, wenn die Sohnschaft des Zionskönigs auf alle „christliche Obrigkeit" ausgedehnt und das „von Gottes Gnaden" unserer Fürsten auf sie begründet wird; eher noch könnte sich der Papst für seine Herrschaft über die Völker und Erdenkönige auf unsern Ps berufen. Aber wie kommt man dazu, solche allgemeine Anwendungen zu machen, da doch der Dichter nur die Ansprüche des zionitischen Königtums kennt und keine anderen anerkennen würde? Zu dem *i* in יְלִדְתִּיךָ s. Ges.-Kautzsch[26] § 44d. v. 8 expliciert nun die Sohnschaft des Zionskönigs: *Fordere von mir, und ich will geben Völker zu deinem Erbe Und zu deinem Besitz die Enden der Erde.* וְאֶתְּנָה gehört noch zum ersten Stichos. Der Imp. שְׁאַל besagt nicht: du darfst nur verlangen (also vielleicht auch nicht verlangen), sondern: du wirst und musst verlangen; der Zionskönig hat die Aufgabe, die Welt Gott und sich zu unterwerfen. גּוֹיִם, ob-

gleich wieder ohne den Art., erhält hier den Sinn: „die Völker", „alle Völker" durch das parallele „die Enden der Erde", d. h. die ganze Erde; natürlich folgt daraus nicht, dass auch v. 1 ff. alle Völker gemeint sind. Nicht blos die schon unterworfenen, jetzt rebellierenden Völker, sondern die ganze Welt soll der Sohn Gottes als seinen „Besitz" ansehen. Der König wird in orientalischer Weise als der eigentliche Besitzer des Landes, das Land als sein Erbgut gedacht; so schrieben kürzlich die indischen Mohammedaner dem Sultan, ihre Leiber und ihre Güter seien sein eigen. Die Enden der Erde sind in unserem Ps nicht blos poetisch, sondern buchstäblich zu nehmen. Die erstaunliche Kühnheit der Ansprüche des Zionskönigs, der im Vergleich zu den Grossmächten seiner Zeit ein unbedeutender Fürst war, erklärt sich nur aus den hochgespannten messianischen Erwartungen der letzten Jahrhh., deren erster Urheber Deuterojesaia ist, die aber durch die Erfolge der makkabäischen Führer und Fürsten die praktische Bedeutung und anspornende Kraft erhielten, deren lebendigster Zeuge dieser Ps ist. Die Völker, die sich nicht gutwillig fügen, sollen zerschmettert werden v. 9. Dass das erste Verb in v. 9 von LXX falsch תִּרְעֵם, von den Mass. richtig תִּרְעֶם (von dem aramäischen רָעַע = hebr. רָצַץ) punktiert ist, beweist das parallele נְפֹּץ. Mit eisernem Szepter, wünscht der Dichter, wird der neue König die Erdenreiche zerbrechen, ihre Selbständigkeit zerstören; das wird ihm so leicht werden, wie das Zerschlagen eines Thongefässes. Eine Mission mit dem Schwert! Auch diesen Ps könnte sich das Christentum nur unter starken Abänderungen aneignen. So weit Jahwes Verordnung. Daraus zieht die vierte Strophe

10—12, beginnend mit dem am Anfang neuer Strophen beliebten וְעַתָּה, den Schluss, dass die Vernunft den Erdenkönigen gebieten sollte, sich rechtzeitig zu unterwerfen. v. 10 הַשְׂכִּילוּ, denomin. von שֶׂכֶל, „seid vernünftig", rebelliert nicht, „lasst euch zurechtweisen", nämlich zur Unterwerfung. „Regenten der Erde" ist ein poetischer Ausdruck für Herrscher. In v. 11 ist nur die erste Hälfte verständlich: *Dienet Jahwe mit Furcht*, werdet seine Unterthanen und fürchtet seine schreckende Hoheit. Praktisch ist das Dienen teils als Zahlung der מִנְחָה, die nach den Späteren künftig alle Völker an den Sitz des Tempels zu entrichten haben, teils als Respektierung und Bevorzugung der Juden zu verstehen. In v. 11^{b} ist mit גִּילוּ, jubelt in Zittern! nichts anzufangen; es nützt auch nicht viel, mit LXX ein לוֹ hinter גִּילוּ einzusetzen oder den Sinn: bebet! herauszukünsteln. Das Jubeln könnte nur bedeuten, dass die Heiden in gleicher Weise wie die Juden am Tempelkult teilnehmen sollen, aber es ist sehr zweifelhaft, ob der Dichter das wünscht. Dazu die abenteuerliche Vorstellung: in Zittern, mit Gliederschlottern jubeln! Ein Versuch der Emendation wird mit der Betrachtung der Anfangsworte von v. 12 zu verbinden sein, die noch schwieriger sind. נַשְּׁקוּ־בַר kann nicht heissen sollen: küsset den Sohn, denn erstens gebraucht der Verf. nicht das aramäische Wort בַּר, sondern בֵּן (v. 6), hat auch jenes Fremdwort nicht deswegen geschrieben, um den Missklang בֵּן פֶּן zu vermeiden, da er für פֶּן leicht eine andere Wendung wählen konnte, zweitens könnte בַּר nicht etwa wie ein Titel z. B. מֶלֶךְ ohne nähere Bestimmung stehen, drittens ist im folgenden Satz nicht der Sohn Gottes, sondern

Gott selbst das Subj., sodass weder der „Sohn“, noch sonst jemand ausser Gott vorher genannt sein kann; aus letzterem Grunde darf auch בַּר nicht als בָּחִיר gedeutet oder darein verwandelt werden. Und dass „küssen“ ohne weiteren Zusatz (etwa: den Saum des Gewandes) so viel wie „huldigen“ bedeuten könne, ist unwahrscheinlich und aus I Sam 10 1 oder aus dem bekannten kultischen Küssen (I Reg 19 18 Hos 13 2 Hiob 31 27) nicht abzuleiten. Ebenso unzulänglich sind andere Versuche, dem Satz ohne Änderung einen Sinn abzugewinnen, wie wenn בַּר als Adv. „auf reine Weise“ und dabei נַשְּׁקוּ entweder im Sinne: küsset! oder im Sinne: fügt euch! genommen wird; weder der Sprachgebrauch, noch der entstehende Gedanke rechtfertigen diesen Weg. LXX scheint wie das Targum בַּר als „Unterricht“ aufzufassen. Andere Vorschläge wie נַשְּׁקוּ מוּסָר, legt an(?) die Fessel, oder בַּקְּשׁוּ פָנָיו, sucht sein Antlitz, werden zwar dem Zusammenhange gerecht, tilgen aber den Übelstand nicht, dass durch ein solches Sätzchen der ganze Stichen- und Strophenbau alteriert wird. Mir scheint, dass man die zwei Wörter entweder für eine Glosse (Bickell) oder für eine Variante zu v. 11^{b} halten muss. Marti macht mich darauf aufmerksam, dass בר Abkürzung (ברר) von בְּרָעָדָה und demgemäss נשקו eine Variante oder Korrektur zu וגילו sein könnte. Es fragt sich dann, was dieser an den Rand geschriebenen und dort wie oft entstellten Korrektur zu Grunde liegen mag. In Ermangelung eines Besseren schreibe ich וּשְׁחוּ statt נשקו resp. וגילו: *Und bückt euch* (vgl. Jes 51 23) *mit Zittern!* Dass in dem dritten Stichos unsers Tristichons: *Dass er nicht zürne und ihr umkommt auf dem Wege* (wörtlich: in Hinsicht des Weges, Acc. der Beziehung) nur Jahwe das Subj. von יֶאֱנַף sein kann, zeigt die Fortsetzung und wird jetzt allgemein angenommen. Der „Weg“ ist die Politik jener Könige. Die Mahnung und Warnung von v. 10 ff. begründet nun das letzte Distichon: *Denn bald wird entbrennen sein Zorn — Glücklich alle, die in ihm sich bergen!* Irrig wird כִּי von LXX temporal gefasst, richtig dagegen in zeitlichem Sinn כִּמְעַט; die sonst häufige Bedeutung des letzteren Wortes: beinahe, leicht (könnte entbrennen) passt gewiss nicht zu der Meinung des Dichters und seiner Zeit vom Gericht, das sicher kommt, nicht zu v. 5, ebensowenig zu der kräftigen Haltung dieses Ps.s, die plötzlich nachliesse, wenn der Dichter das Entbrennen des Zorns nur als leicht möglich hinstellte. Angesichts des grossen Zornestages, der alles hinwegfegen wird, was dem Reiche Gottes widerstrebt, preist er zum Schlusse die (Juden und Heiden) glücklich, die in Jahwe sich bergen, in ihm ihre Zuflucht (מַחְסֶה) suchen und damit „dem zukünftigen Zorn entrinnen“. Zum stat. constr. חוֹסֵי vor בְּ s. Ges.-Kautzsch^{26} § 130a.

Ps 2, dem an Kraft, Anschaulichkeit und präziser Sprache wenig gleichkommen, ist ein wichtiger Zeuge für die eschatologische Spannung der letzten Jahrhh.; nur auf Grund der messianischen Erwartungen konnte der Dichter, ähnlich wie Mohammed an Heraklius und Khosroe, an die „Könige der Erde“ das bis zur Naivität kühne Ansinnen stellen, sich schleunigst dem kleinen König auf dem Zion zu unterwerfen. Gleichwohl ist der Ps nicht in dem uns geläufigen Sinne messianisch; vielmehr antecipiert der Dichter einen Teil der Dinge, die nach der gewöhnlichen Eschatologie der wunderbaren Zukunft vorbehalten sind, schon für die Gegenwart. Das Reich Gottes, das zwar durch das nahe bevorstehende Gericht erst völlig realisiert werden wird, ist doch nur die Steigerung der

gegenwärtigen Zustände und der bisherigen Erfolge über die Nachbarvölker; es besteht wesentlich in der Herrschaft der Juden über die ganze Welt. Mehr ist wenigstens nicht gesagt; höchstens kann man zwischen den Zeilen lesen, dass Jahwe in mehr oder weniger direkter Weise die Regierung der Welt vom Zion aus leiten wird: doch macht das Gedicht mehr noch einen politisch-weltlichen, als einen eigentlich theokratischen Eindruck.

Das wird mit dem Ursprung des Gedichts zusammenhangen. Es wird ausser durch die Sprache schon durch die Bezeichnung Zions als des heil. Berges schlechthin und eben durch jene eschatologischen Erwartungen als nachexilisch gekennzeichnet. Dann kann es aber erst seit der Aufrichtung des selbständigen Fürsten- oder Königtums, also nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden sein. Es muss gedichtet sein auf die Thronbesteigung des Königs (oder Fürsten, s. zu v. 6), dem es in den Mund gelegt ist. Am Wahrscheinlichsten bleibt die Annahme, dass der Ps bei der Salbung des Aristobul I oder des Alexander Jannäus entstand. Beide Fürsten unternahmen ihre Eroberungszüge offenbar unter den Voraussetzungen, denen Ps 2 Ausdruck verleiht. Dass später ihre Feinde, die Pharisäer, ihnen alles mögliche Böse nachsagten, ist kein Einwand dagegen. Ohnehin muss der Ps wie auch Ps 110 99 89 u. s. w. von einem Anhänger der Hasmonäer, einem „Sadducäer", gedichtet sein; dazu passt allein die eigentümliche religiöse Haltung, insbesondere die Antecipation eines Teils der „messianischen" Hoffnungen (s. zu 99 6 7).

Vermutlich ist Ps 2 erst nachträglich in den Psalter aufgenommen und dadurch dem Schicksal entgangen, eine pseudohistorische Überschrift zu erhalten. Im NT gilt er freilich dennoch schon als Ps Davids.

Im MT beginnen die „Davidspsalmen" erst mit

Psalm 3.

Dreihebige Vierzeiler. Das Morgenlied eines Fürsten oder sonstwie hochgestellten Mannes, der trotz seiner Anfeindung durch zahlreiche Gottlose und daraus hervorgehender Lebensgefahr ruhig schlafen konnte, weil Gott für ihn ist.

2 3 Der Dichter hat so viel Gegner, dass man schon an seiner Rettung durch Gott zweifelt. Ob das מָה v. 2a blos zu רַבּוּ (über die Betonung der zweiten statt der ersten Silbe s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 ee) gehört oder auch noch v. 2b und v. 3 beherrscht, lässt sich nicht entscheiden. Da viele Psalmen mit einem kurzen Ausruf beginnen, dem dann die ruhige Darstellung folgt, so nehme ich das erstere an; die Participien in v. 2b 3 sind dann in mehr aramäischer Weise für das Präsens gebraucht. Wenn die רַבִּים in v. 2 und 3 dieselben oder doch gleichgesinnte Leute sind, so werden die Gegner Juden sein und in einem religiösen oder politischen Gegensatz zum Dichter stehen, weil sie ihm den Schutz Gottes absprechen (אֱלֹהִים, nicht Jahwe, weil letzteres in diesem feindseligen Satz zu warm geklungen hätte); auch die Ausdrücke in v. 7 8 scheinen das anzudeuten. In לְנַפְשִׁי, wo נֶפֶשׁ ungefähr so viel ist wie unser „Leben", steht לְ poetisch für עַל. יְשׁוּעָתָה ist entweder ein alter Acc., von אֵין abhängig (de Lagarde), oder ein Wort mit doppelter Femininendung (s. Olshausen S. 254) mit altertümlicher Betonung auf der vorletzten Silbe. LXX liest בֵּאלֹהָיו, bei seinem Gott. Zu dem סֶלָה s. die Einleitung.

4 5 Aber Jahwe schützt und erhebt den Dichter von Zion aus. וְאַתָּה ist Gegensatz zu den Vielen v. 2f. Jahwe ist Schild (wie sonst Burg, Rettungsfelsen u. dgl.) *um mich*, weil er nach allen Seiten deckt, er ist *meine Ehre und der mein Haupt erhebt*, erhält den Dichter in seiner hervorragenden Stellung, der vermutlich die Angriffe vornehmlich gelten. כְּבוֹדִי, nicht: Gegenstand meiner Ehrung, sondern Urheber meiner Ehre und Würde, konnte kaum ein gewöhn-

licher Privatmann von sich sagen; denn wenn auch der Mensch als Mensch vor dem Tier durch Hoheit hervorragt (8 6), so ist diese doch unter Mann und Mann nur dem Vornehmen zu eigen. Danach muss auch die Wendung: „Erheber meines Hauptes“ sich auf die Würde des Dichters, nicht auf die Hebung seines Mutes beziehen. Für die Aussage v. 4 beruft sich der Dichter v. 5 auf die Erfahrung, wie der Übergang zur 3. pers. andeutet, die Erfahrung nämlich, die er mit seinem Gebet gemacht hat: *Rufe ich laut zu Jahwe, So erhört er mich von seinem heiligen Berge.* קוֹלִי erklärt man wohl als zweites Subj. neben dem, das im Verb steckt (Ges.-Kautzsch[26] § 144, 4), ob es aber als Nom. und nicht als Acc. empfunden worden ist, das ist die Frage. Jahwe „antwortet“ schwerlich durch direkte Stimme, vielmehr durch die That. Der heil. Berg ist der Zion. Nach diesem richtet der Dichter sein Gebet, und auf ihm, im Tempel, wohnt Jahwe für den Beter: kein Widerspruch zu 2 4, der Tempel bildet die Vermittlung zwischen dem Himmelsgott und seinen Verehrern auf der Erde. Indessen dürfte doch der Ausdruck andeuten, dass der Dichter besondere Beziehungen zu dem Tempel unterhält, sei es, dass er etwa ein Hoherpriester ist, sei es, dass er wenigstens zu den eifrigsten Besuchern des Tempels gehört. Auch hier liegt wie Ps 2 6 nicht der geringste Grund vor, den heil. Berg in einem allgemeineren Sinn zu deuten.

6 7. So durfte der Dichter in Jahwes Schutz ruhig einschlafen und wieder erwachen, ohne Furcht vor den zahlreichen Feinden. אֲנִי ist vielleicht nur nach Art der Späteren ohne besonderen Nachdruck vorgesetzt, bildet aber doch einen gewissen Gegensatz zu dem אַתָּה, mit dem die vorhergehende Strophe beginnt. Die Kohortativform mit ihrer subjektiven Nuance lässt sich etwa wiedergeben mit: *und schlief getrost ein.* Das Impf. יִסְמְכֵנִי besagt: Jahwe stützt mich immer, ist mein Beistand. v. 6, dessen Perfekte erzählen, nicht eine allgemeine Erfahrung ausdrücken, wie sie jeder Mensch macht, beweist, dass das Lied am Morgen gedichtet ist. Der Dichter hätte wohl Grund gehabt, die Nacht in schlafloser Sorge zu verbringen, aber er fürchtet sich nicht, sagt er v. 7, *vor den Zehntausenden von Leuten* (עָם nicht: das Volk, sondern unbestimmt: Volk, Leute), *Die sich rings wider mich gesetzt haben.* שִׁית scheint ein militärtechnischer Ausdruck zu sein, bei dem das Objekt ausgefallen ist vgl. Jes 22 7 und Hiob 10 20. Von Zehntausenden von Gegnern kann, auch wenn er noch so hyperbolisch spricht, kein Privatmann reden. Die vierte Strophe

8 9 ist zu lang, muss also einen Zusatz enthalten. In der That stösst sich v. 8[a], wo Jahwe dringend um Hilfe angerufen wird, mit dem Distichon v. 8[b], dessen כִּי offenbar die gar nicht verzagte Aussage von v. 7 motivieren soll. Da noch dazu v. 8[a] zu kurze Stichen hat und aus zwei häufig vorkommenden Sätzchen besteht, so halte ich v. 8[a] für einen Fremdkörper (s. zu Ps. 12 6[a]). So beharrt auch in der Schlussstrophe der Dichter bei dem ruhigen, sicheren Gottvertrauen, das diesen und den folgenden Ps. charakterisirt. Zu der Betonung קוּמָה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 72 s. Die Perfekta in v. 8[b] konstatieren die Erfahrung, die der Dichter immer gemacht hat und macht, immer schlägt Jahwe seine Feinde auf den Kinnbacken u. s. w. (לֶחִי, Acc. der näheren Be-

stimmung, ist besser als das לְחָנָם der LXX, das aus לְחָיַיִם hervorgegangen sein wird). Das Schlagen auf den Kinnbacken ist nach dem parallelen Stichos nicht als Beschimpfung, sondern als ein Zurückschlagen der als wilde Tiere vorgestellten Feinde gemeint. Die letzteren sind רְשָׁעִים, gewiss nicht schlechte Menschen im allgemeinen Sinn, sondern religiöse Gegner (s. zu 1 1), des Dichters Sache ist zugleich auch Sache Gottes und seines Volkes. So kann sich der Gedanke v. 9 in die höhere Sphäre erheben: *Jahwes ist die Rettung, Über dein Volk deinen Segen!* Die Rettung, das Retten (bemerke den Artikel) gehört Jahwe zu, er hat es sich vorbehalten. Vielleicht denkt der Verf. zugleich an die endgiltige σωτηρία, die den Frommen verheissen ist. Der Schlussstichos v. 9b kann kaum anders als Wunsch aufgefasst werden. Offenbar deckt sich für den Verf. das Interesse des Volkes mit seinem eigenen.

Ps 3 ist wie Ps 4, der vielleicht von demselben Verf. herrührt, wertvoll als Ausdruck eines sicheren Gottvertrauens, das auch durch die augenfälligste Gefahr nicht erschüttert werden kann; nur v. 8b ist für das christliche Empfinden fremdartig. Sein Verf., ein hervorragender Mann, Oberhaupt wenn nicht des Volkes so doch der Partei, die sich mit dem wahren Volk identisch fühlt, muss wegen des heil. Berges nach dem Exil gelebt haben. Vgl. weiter zu Ps 4. Zu der Überschrift v. 1, die zu dem Psalm in keiner Weise passt, da unser Dichter nicht flieht wie David und umgekehrt David nicht wünschte, dass dem Absalom die Zähne zerschmettert würden, s. die Einleitung.

Psalm 4.

Zweihebige Vierzeiler. Abendlied eines hochgestellten Mannes, der, umgeben von unzufriedenen Menschen, trotz ungünstiger Lage durch Gott geistige Freude erlebt und sich ihm getrost anvertraut.

2 Einleitendes Gebet um gnädige Erhörung. So fasst wenigstens der MT den Vers auf, während LXX den ersten Imp. als Perf. liest und DE LAGARDE auch die beiden anderen Impp. in Perff. umwandeln will. Diese Änderung macht den Anschluss an v. 3 etwas leichter, ist aber sonst nicht zu empfehlen. הִרְחַבְתָּ spricht mit seiner 2. pers. dagegen, ebenso der Umstand, dass man nicht erfährt, welche Bitte Gott dem Dichter gewährt hat, da doch die Gegenwart nach v. 7 unglücklich ist; auch begreift man nicht, warum v. 2a, wenn das ein Aussagesatz ist, in v. 4 wiederkehrt. Wer daran Anstoss nimmt, dass mit v. 3 die Anrede wechselt und dass die Bitte in v. 2b, die der Dichter erhört haben möchte, nachher nicht direkt in Worte gekleidet wird, thäte vielleicht besser, v. 2 für eine liturgische Vervollständigung des Ps.s zu erklären, da v. 3 einen guten Anfang gäbe. Der zweite Stichos: *Gott meines Rechts* kann nach der Grammatik zwar bedeuten: mein gerechter Gott; aber nach dem Sprachgebrauch ist besser zu erklären: der Gott, der mir Recht schafft, nämlich dadurch, dass er mich über die Not triumphieren lässt; der Ausdruck ist fast gleichbedeutend mit אֱלֹהֵי יִשְׁעִי, der Gott, der mir Hilfe giebt. Der dritte Stichos wird am Einfachsten als Relativsatz verstanden (mit weggelassenem אֲשֶׁר): *Der du in der Enge mir weiten Raum schaffst;* das Perf. konstatiert, was Gott immer thut. Zu dem dag. euph. in לִי nach unbetontem a s. GES.-KAUTZSCH[26] § 20 c. Erst die zweite Strophe

3 führt uns in die Lage des Dichters ein: er hat Männer um sich, deren

Verhalten ihm zur Unehre gereicht. Das erste Distichon: *Ihr Männer, bis wann Ist meine Ehre der Beschimpfung ausgesetzt?* (לְ הָיָה, wobei aber הָיָה der Kürze wegen ausgelassen ist, wie Jes 6 13) scheint zu besagen, dass die Angeredeten den Dichter als das Oberhaupt (des Volkes?) in ihren unzufriedenen Reden v. 5 für die gegenwärtige missliche Lage v. 7 ungerechter Weise verantwortlich machen. Aus v. 8 ist zu schliessen, dass das Unglück besonders in einer Missernte oder ähnlichen Kalamität besteht, die also der Dichter entweder verschuldet oder nicht beseitigt haben soll. Wie der Hungernde den König verflucht Jes 8 21 oder von ihm Rettung verlangt 2 Reg 6 26 27, so tadelt man den Dichter, weil man um seinetwillen zu leiden glaubt. Die בְּנֵי־אִישׁ (nicht בְּנֵי אָדָם, Menschen, nach welchem Ausdruck übrigens der unsrige gebildet ist, als wäre auch אִישׁ ein Kollekt.), die Bürgerschaft und speziell ihre Wortführer, sind nicht grade von vornherein die Gegner des Dichters, nicht die רְשָׁעִים von 3 8, sondern mürrische Unzufriedene. Die Lesung der LXX כְּבֹדִי לֵב לָמָּה für כְּבֹדִי לָמָּה lässt das Subj. (אַתֶּם) vermissen, passt auch nicht zu der sonstigen Charakteristik der Unzufriedenen und zu dem Rat, der ihnen v. 6b gegeben wird: Verstockte fordert man nicht zum Gottvertrauen, sondern zur Umkehr und zum Gehorsam auf. Von dem עַד־מָה (zu der Aussprache מָה s. Ges.-Kautzsch 26 § 37 e) hängt wohl auch noch das zweite Distichon ab: Wie lange *liebt ihr* (zur Form s. Ges.-Kautzsch 26 § 47 m) *das Eitle* (vgl. 2 1), *Sucht ihr die Lüge?* Es richtet sich gegen die nichtigen und unwahren Vorwürfe, die man dem Dichter macht; zugleich mag dieser die sinnliche Denkweise seiner Tadler treffen wollen, die sich offenbar mehr über Korn und Most freuen als über die geistigen Gaben Gottes vgl. v. 8; man könnte sogar direkt die sinnlichen Güter unter den Begriffen „Nichtiges“ und „Lüge“ verstehen (vgl. 62 10 33 17). Dass der Dichter zu seinem quousque tandem persönlich berechtigt ist, zeigt er in dem dritten Vierzeiler

4: *Und wisst doch, dass ausgezeichnet Jahwe mit Huld mich, Jahwe hört [mich], Wenn ich zu ihm rufe.* v. 4a lautet im MT.: dass ausgezeichnet Jahwe einen Frommen für sich, aber dabei ist nicht blos das הִפְלָה לוֹ an sich und die Entfernung des לוֹ vom Verb auffällig, sondern auch das unbestimmte חָסִיד, das sich nicht gut mit לוֹ zu dem Begriff „den gegen ihn Frommen“ verbinden lässt. Dyserinck u. a. schlagen חַסְדּוֹ לִי (31 22) oder חֶסֶד לִי vor, das letztere ist leichter und besser: Jahwe hat mir ausgezeichnete Huld erwiesen. Was das ist, sagt das zweite Distichon, es ist die Huld sicherer Gebetserhörung, die verbürgt, dass die Not ein Ende nehmen wird, sobald es an der Zeit ist. Übrigens ist wohl mit Bickell nach LXX יִשְׁמְעֵנִי zu lesen, da es nicht auf das Hören, sondern das Erhören ankommt. Dass es eine Auszeichnung ist, die Gabe erhörlichen Gebets zu besitzen, dafür giebt es im AT zahlreiche Belege; die berühmtesten Fürbitter sind nach Jer 15 1 Mose und Samuel gewesen vgl. noch Hiob 42 8 Jos Ant. XIV 2 1. Eigentlich aber soll jedes Volksoberhaupt die Gabe haben, und der Dichter hat sie, eben darum hätte man ihn nicht tadeln dürfen und kann er fortfahren:

5 6 *Tobt, doch verfehlt euch nicht, Seid empört, aber schweigt!* u. s. w. רִגְזוּ übersetzt LXX richtig mit ὀργίζεσθε: mögen jene Mitbürger im Herzen

zornig und aufgeregt sein, sie sollten sich durch nichts in Worten, durch Beschimpfungen und Lügen versündigen. Die Übersetzung: zittert! giebt keinen Sinn; warum sollten sie denn zittern und vor wem? Wenn der Dichter sie züchtigen wollte, so würde er ihnen kein Gedicht widmen, wenn er an göttliche Züchtigung dächte, könnte er ihnen nicht empfehlen, auf Gott zu vertrauen. Dagegen kann er sie warnen vor weiterer demagogischer Verbreitung ihrer Unzufriedenheit, was für Staat und Gemeinde verderblich und Gott, der auf Seiten des Dichters steht, missfällig sein würde. Der zweite Stichos v. 5^b ist überladen; selbst wenn man einen der beiden ziemlich gleichbedeutenden Ausdrücke „in euerem Herzen“ und „auf euerem Lager“ (in verschwiegener Kammer) fallen lässt, bleibt er reichlich lang, dazu stösst sich das אִמְרוּ mit dem kurzen דֹּמּוּ. Ich vermute, dass אמרו, vielleicht durch den Einfluss des vorhergehenden Wortes, aus מָרוּ entstanden ist und alsdann durch die Zusätze „in euerem Herzen“ u. s. w. glossiert wurde. Zu dem מָרוּ vgl. Hiob 23 2 („auch heute ist meine Klage Aufruhr“). Der Dichter spricht im Bewusstsein seiner Würde und seiner Stellung bei Gott mit ironischer Überlegenheit, giebt aber die Ironie sogleich wieder auf in dem ernsten Rat v. 6: *Opfert rechte Opfer Und vertraut auf Jahwe!* Rechte Opfer sind solche, die das Gesetz vorschreibt und die Gott gefallen (vgl. Deut 33 19), doch ist der Ausdruck wohl sprichwörtlich und bildlich gebraucht: thut, was recht ist vor Gott und dann überlasst die Sache ihm, er wird schon wissen, was für uns das Beste ist.

7 (bis פָּנֶיךָ). Ausser jenen Tadlern giebt es viele Mutlose, für die ebenfalls die Mahnung v. 6 angebracht ist. Der erste Stichos erinnert an 3 3. *Wer lässt uns Gutes sehen,* wann giebt's einmal wieder ein gutes Jahr! Die Form dieses verzagten Seufzers: Wer lässt uns u. s. w. lässt die Antwort erwarten: Gott thut es. Statt sich indessen so nüchtern auszudrücken, citiert der Verf. den aharonitischen Segen, den ja jene Mutlosen täglich im Gottesdienst hören (Num 6 26): *„Erhebe auf uns Das Licht deines Angesichts!“* Wenn sie sich diesen Segensspruch im Gebet wiederholen, müssen sie sich doch ihres besten Trostes erinnern. Muss schon nach der ganzen Haltung des Ps.s sein Verf. das Oberhaupt des Volkes sein, so macht dies Citat wahrscheinlich, dass er der Hohepriester ist. נְסֵה ist möglicherweise absichtlich altertümliche Orthographie für נְשָׂא, die seltenere Form des Imp. von נָשָׂא (10 12). In der sechsten Strophe

8 (mit dem letzten Wort von v. 7) wendet sich der Dichter zu Gott: *Jahwe, du hast gegeben Freude in mein Herz, Mehr als wenn ihr Korn Und ihr Most viel sind.* Ähnlich war der Übergang in Ps 3 von v. 3 zu v. 4. Die kurzen Stichen nötigen zu knappem Ausdruck: מֵעֵת steht für מִשֶּׁמַחַת עֵת, und עֵת beherrscht als stat. constr. den folgenden Relativsatz: Zeit, wo ihr Korn u. s. w. Der Verf. spricht nicht von der gewöhnlichen lärmenden Erntefreude, die anders bezeichnet wäre (Jes. 9 2) und die einen unpassenden Vergleich für seine Freude abgegeben hätte, sondern von der Befriedigung über eine reiche Ernte; daraus folgt, dass man, vielleicht schon mehrere Jahre hinter einander (v. 7), eine schlechte Ernte gehabt hat und darum so missvergnügt ist. Jene Leute sind nur gut aufgelegt, wenn es ihnen äusserlich gut geht, der Dichter hat durch Jahwe eine innere Freudigkeit empfangen (in sein Herz, בְּלִבִּי, nicht

blos לִלְבִּי), die immer standhält und jene sinnliche Freude weit übertrifft. Dieser Vers gehört mit zu den Beweisen, dass die Altt. Religion in ihren besten Vertretern sich über das sinnliche Interesse hoch erhebt und ein inneres Vergnügen an Gott kennt, das ihr, schon von blos kulturhistorischem und philosophischem Gesichtspunkt aus, einen hohen Rang zuweist. Über die Grundlage dieser Freudigkeit giebt schon v. 4 Auskunft: es ist die Gewissheit, dass ein realer Verkehr zwischen Jahwe und dem Dichter besteht. Dazu passt die Schlussstrophe

9, aus der hervorgeht, dass der Ps ein Abendlied ist. Das erste Distichon erinnert wieder an 3 6. Im dritten Stichos wäre לְבָדָד nach den Stellen Num 23 9 Deut 33 28 Jer 49 31 Micha 7 14 zu dem Suff. des Verbums zu ziehen: du lässest mich abgesondert wohnen, aber es ist schwer zu sagen, was das hier bedeuten sollte, ob: zwar abgesondert, dennoch sicher? Wovon abgesondert? in jenen Stellen wohnt Israel abgesondert von den Völkern, aber dergleichen gehört nicht hierher; der Dichter kann nicht wohl sagen wollen, dass er von den Volksgenossen, die so anders denken als er, abgesondert wohne. Schreibt man לְבַדְךָ, so ist nicht einzusehen, warum der Dichter dies nur Jahwe hervorhebt. Ich halte לְבָדָד für den Zusatz eines Lesers oder Redaktors, der ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn den Juden überhaupt (in seinem Gegensatz zu den Heiden) als Subj. des Gebetes ansah oder hinstellen wollte. Demnach: *In Frieden will ich zumal Mich legen und einschlafen, Denn du, Jahwe, Lässest sicher mich wohnen.* Er kann gleich nach dem Niederlegen einschlafen, denn er hat keine Sorgen.

Ps 4 sieht nur wegen des knappen Metrums ein wenig künstlicher aus als Ps 3, ist aber in Wirklichkeit ebenso schlicht wie dieser, an den er in Sprache und Inhalt so stark erinnert, dass man beide demselben Dichter zuschreiben darf. Die Situation ist freilich nicht ganz dieselbe, vielmehr in Ps 3 etwas gefahrdrohender als in Ps 4. Dass der Dichter ein Hoherpriester war, geht besonders aus Ps 4 mit hoher Wahrscheinlichkeit hervor; Ps 3 scheint mir eher für einen vormakkabäischen Hohenpriester zu passen. In biblisch-theologischer Beziehung sei auf v. 4 und v. 8 zurückverwiesen (Gabe der Gebetserhörung und geistige Freude in Gott), ausserdem auf die Erscheinung, dass das Oberhaupt des Volkes für dessen Wohlergehen verantwortlich gedacht wird (v. 3), endlich darauf, dass das Sündigen mit Worten für schlimmer gilt, als das Murren im Stillen (v. 5).

Psalm 5.

Fünf Strophen zu je sieben Stichen: zuerst zwei Disticha zu drei und zwei Hebungen, dann ein Abgesang von drei Stichen. Ein Morgengebet im Tempel für die Gerechten und gegen die Gottlosen, die vom Kult ausgeschlossen sein sollten.

2—4 Einleitende Bitte um Gehör. Auf das Flüstern (הָגִיג, nur noch 39 4, wird wie הָגָה 1 2 2 1 das Murmeln bedeuten, das halb Reden, halb Denken ist) wie auf das laute Schreien des Beters (שַׁוְעִי ist wohl Inf. Piel) möge Jahwe merken und lauschen. Wahrscheinlich wechselte der Vortrag der Lieder im Tempel zwischen piano und forte. Der Dichter nennt Jahwe seinen König und Gott, seinen göttlichen König, und mag den Herrscher der Theokratie damit den menschlichen Machthabern stillschweigend gegenüberstellen wollen. V. 3^b 4 bringen das Tristich; mit LXX ist יהוה von v. 4 an den Schluss

von v. 3 zu setzen, denn die mittlere Zeile ist überall kürzer als die erste und dritte: *Denn zu dir flehe ich, Jahwe, Frühmorgens hörst du meine Stimme, Frühmorgens rüste ich dir zu und spähe.* תִּשְׁמַע fasst man wohl besser als Indic., denn als Jussiv, da im letzteren Fall die Diktion zu zerhackt erscheint. עָרַךְ und צָפָה sind wahrscheinlich aus der Opfersprache entlehnt; ersteres ist das Zurüsten des Opfers (des Holzes, Fleisches u. s. w.) Lev 1 7 12 24 8, letzteres das Ausspähen nach den Zeichen der Annahme des Opfers durch Gott. Das wiederholte und damit betonte בֹּקֶר (Acc. der Zeit), am Morgen (nicht: in Bälde), weist auf das Morgenopfer hin. Vielleicht ist der Ps von einem Priester oder für die Priester gedichtet, die jene Handlungen wirklich besorgten; ebenso leicht kann man aber auch die beiden Verben in übertragenem Sinn verstehen, wo dann der Verf. nicht grade ein Priester, sondern nur ein eifriger Tempelbesucher ist. Die zweite Strophe

5—7 begründet, warum der Beter bei Gott Gehör findet, durch die negative Ausführung, dass ein Gottloser nicht angenommen wird. *Denn* mich hörst du an, weil ich keiner von denen bin, die du zurückweisest, denn *nicht ein Gott* (אֵל vor Adjektiven und Partizipien beliebt), *der Gottlosigkeit gern hat* (חָפֵץ, Part., mit dem Acc. wie z. B. 40 7 s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 u), *bist du.* רָשָׁע ist auch hier das dem religiösen Gegner beigelegte Prädikat der gottabgewandten Gesinnung, das ja freilich gewöhnlich eine moralische Anklage mit einschliesst (s. zu 1 1). *Nicht ist dein Gast der Böse.* גּוּר, jemandes Gast, dann auch Client sein, mit dem Acc. wie 120 5 Jes 33 14 (Ges.-Kautzsch[26] § 117 bb). Der Zutritt zum Tempel wird öfter als ein Wohnen, als eine Art Bürgerrecht (23 6), hier aber bescheidener nur als ein Gasten, als Clientenrecht aufgefasst, fühlen sich doch oft die nachexilischen Frommen nur als Pilger und Beisassen, nicht mehr als erbeingesessene Bürger in Jahwes Lande. Der Tempel ist Jahwes Palast, bei dem sich der Client alltäglich einfindet, um dem göttlichen Patron aufzuwarten und seinen Schutz nachzusuchen; nur der darf von diesem Recht Gebrauch machen, der dem hohen Herrn gefällt. Charakteristischer Weise wird der Tempelbesuch noch mehr als eine Vergünstigung, denn als eine Pflicht aufgefasst. Nach Jes 33 14 wird künftig, wenn Jahwe in sichtbarer Glorie sich im Tempel niedergelassen haben wird, der Unheilige nicht mehr am Tempel dauern können; hier wird dasselbe ohne den eschatologischen Gedanken, daher in entsprechend abgeschwächter Weise ausgesagt. Das zweite Distichon v. 6[a] nennt die schlechten Elemente הוֹלְלִים; das Wort scheint ein Part. Poel (mit abgefallenem מְ) von הָלַל zu sein, das im Piel im guten Sinn (rühmen), im Poel im schlechten Sinne (ruhmredig sprechen) gebraucht wird (zu der Schreibung הוֹלֲלִים s. Ges.-Kautzsch[26] § 10 g). Die Gegner sind also Prahler, Hochmütige, sie *dürfen sich nicht stellen Vor deine Augen,* nicht zum Tempel kommen, wo Jahwes Panim wohnt. Der Abgesang v. 6[b] 7 steigert noch die Schärfe der sittlichen Verurteilung der Gegner, sie sind allgemein „Übelthäter", speziell „Lüge Redende" (Part. Qal דֹּבֵר neben Piel des verb. finit. wie oft) und „Männer des Trugs" (אִישׁ wohl kollektivisch gemeint). Nach dem jetzigen Text wären sie auch „Männer der Blutschulden", aber der letzte Stichos ist überlang, die Beschuldigung des Blutvergiessens

nicht im Einklang mit dem Parallelismus und dem dafür zu schwachen Verbum „verabscheuen“; ich streiche daher דָּמִים, das wohl nur stehen gebliebener Schreibfehler oder der Zusatz eines Lesers ist. Dass sich Lüge und Trug hauptsächlich gegen den Dichter richten, ist an sich und wegen v. 9 (שׁוֹרְרָי) wahrscheinlich. Jahwe hasst und behandelt die Gegner des Dichters als seine eigenen: alle religiösen Parteien des ATs und der Kirchengeschichte setzen das voraus. In der dritten Strophe

8 9 kehrt der Dichter zu seinem eigenen Verhältnis zu Gott zurück, nicht aber um sich selbst zu verherrlichen: es ist Jahwes Gnade, dass er zum Tempel zugelassen wird, und Jahwes Leitung, dass er der Zulassung würdig ist: *Ich aber durch deine grosse Gnade Darf kommen in dein Haus, Mich niederwerfen vor deiner heiligen Halle In deiner Furcht* u. s. w. Der הֵיכָל ist innerhalb des בַּיִת, das die Vorhöfe mit einbefasst, die Tempelhalle mit Vorhalle, Heiligem und Allerheiligstem, wo Jahwe in irgend einer geheimnisvollen Weise gegenwärtig oder wenigstens (im מַלְאַךְ יי) vertreten ist; nach dieser Halle hin (אֶל) verbeugt sich der Beter. „Deine Furcht“, das Gegenteil der Gottlosigkeit und Ruhmredigkeit (s. zu 1 2), ist die Demut vor Jahwe und der Gehorsam gegen sein Gesetz. Diesem Ausdruck entspricht im Abgesang v. 9 צִדְקָתְךָ und דַּרְכְּךָ: *Jahwe, leite mich in deiner Gerechtigkeit*, in der von deinem Gesetz vorgeschriebenen Gerechtigkeit, *Um meiner Auflaurer willen*, die mich bei einem Fehltritte angreifen und stürzen würden, *Mache grade vor mir deinen Weg*, bewahre mich vor Versuchungen, unverhofften Versehen und solchen schwierigen Fällen, in denen man leicht die falsche Richtung einschlägt. Es verrät sich in diesen Worten etwas von der Ängstlichkeit, die ein kasuistisches Gesetztum dem Frommen einflösst und die den Verf. von 19 13 zu dem Ausruf veranlasst: wer merkt die Versehen! Aber unser Dichter hat ein Trostmittel dagegen in dem Gebet zu Gott, dessen Client er sein darf. Andere verstehen צִדְקָתְךָ als Eigenschaft Jahwes und, ohne Analogie, דַּרְכְּךָ als des Dichters von Gott geleitetes Geschick, lockern aber dadurch die Geschlossenheit des Ps.s, der sich um die Frage und Sorge dreht, wie man das Recht erhält und behält, Gast in Gottes Hause zu sein. Auf die Ähnlichkeit unserer Stelle mit 27 11 macht schon Hitzig aufmerksam. שׁוֹרְרַי scheint Part. Pil. von שׁוּר (mit ausgefallenem מְ) zu sein; שׁוּר bedeutet Jer 5 26 lauern, das Pil., nur durch dies Part. vertreten, demnach das beständige, geschäftsmässige Belauern. Die päteren Schriften, speziell die Psalmen, sind voll von Zeugnissen für die ewigen Streitigkeiten in der Judenschaft und besonders für das Spionieren und Verleumden. Das Ktīb הוּשַׁר wird vom Qrē mit Recht in הַיְשַׁר verbessert (Ges.-Kautzsch[26] § 70). Wie die dritte Strophe auf die erste, so greift die vierte

10 11 auf die zweite zurück und das in so entschiedener Weise, dass man unwillkürlich auf die Vermutung gerät, der gottesdienstliche Vortrag sei auf zwei Halbchöre berechnet gewesen, die abwechselnd Strophe um Strophe sangen. Die vierte Strophe schildert noch einmal die Gegner, um sie dann zu verwünschen. *Denn nichts Aufrichtiges* (נְכוֹנָה, Part. Niph., aufrecht Gestelltes, Aufrichtiges) *ist in ihrem Munde*, l. בְּפִיהֶם nach allen alten Übersetzern und

wegen der Fortsetzung. אֵין, im stat. constr. trotz der Trennung vom Genitiv, als selbständiges Prädikat behandelt, Gegensatz von יֵשׁ (Ges.-Kautzsch[26] § 150 o). *Ihr Inneres* d. h. ihr Trieb, ihr Sinnen *ist Sturz* (הַוּוֹת von הָוָה, stürzen, nur poetisch); *Ein geöffnetes Grab ist ihre Kehle* vgl. Jer. 5 16, *Sie reden mit glatter Zunge* (eigentlich: sie machen ihre Zunge glatt), sind also ins Gesicht freundlich, weil offenbar die Partei des Dichters, wie der ganze Ps zeigt, noch mächtig ist. Nun im Abgesang v. 11 die Verwünschung: *Sprich sie schuldig, Gott, lass sie stürzen Ob ihren Anschlägen, In ihren vielen Freveln wirf sie nieder!* Ungeduldig begehrt der Dichter, Gott, wie er im Zorn statt Jahwe sagt, möge ihnen endlich das Urteil sprechen. הַאֲשִׁימֵם, nur hier im Hiph., sagt dasselbe, was de Lagarde mit seinem Vorschlag הַשְׁמֵם, verwüste sie, erstrebt, passt aber besser, weil es Gottes Urteil den Lügen und Machinationen der Gegner gegenüberstellt. יִפְּלוּ fasst man am Natürlichsten absolut: mögen sie fallen! es ist Gegensatz zu v. 10 und Parallele zu הַדִּיחֵמוֹ; die Verwünschung ist so viel kräftiger, als wenn man übersetzt: mögen sie aus ihren Anschlägen herausfallen, d. h. mit ihnen scheitern. Für בְּרֹב liest LXX כְּרֹב. Das letzte Sätzchen in v. 11: denn sie waren widerspenstig gegen dich (מָרוּ ist vorn betont, weil eine Tonsilbe folgt), hinkt hinterher und ist wohl Reminiscenz an Hos 14 1 oder an solche Geschichten aus der klassischen Zeit Moses, in denen vom Ungehorsam böser Rotten gegen Jahwe oder Mose erzählt wird; es geht nicht mehr ins Metrum und trägt in die Charakterzeichnung der Gegner einen fremden Zug ein. Die Schlussstrophe

12 13, vermutlich vom Gesamtchor gesungen, giebt sich als Abschluss auch dadurch zu erkennen, dass alle Frommen in die betende Betrachtung mit hereingezogen werden: sie sollen, von Gott beschützt und gesegnet, sich Gottes freuen. In v. 12 scheint mir das Sätzchen לְעוֹלָם יְרַנְּנוּ hinter עָלֵימוֹ zu gehören: *Doch freuen werden sich in dir* (LXX) *alle, die in dir sich bergen, Und die du beschirmst; Auf ewig werden jubeln und jauchzen in dir, Die deinen Namen lieben.* Das Impf. וְתָסֵךְ setzt das vorhergehende Part. fort, daher das ו; auch Ps 91 4 sind die Verben סָכַךְ und חָסָה parallel. יְרַנְּנוּ erhält so seinen Anteil an dem betonten בָּךְ hinter dem folgenden Synonymum. Die Frommen lieben Jahwes Namen, d. h. seine Oberhoheit und seinen Dienst, die Jahwereligion. Den Namen Jahwes ruft man aus beim Opfer, beim Zujauchzen (Halleluja); bei ihm schwört man, nach ihm nennt man sich (Volk, Knechte Jahwes), er ist mit dem ganzen Leben verflochten und im zweiten Jahrh. mehr als je das Schibboleth der gesetztreuen Juden. Ob übrigens die Verben in v. 12 Indikative oder Jussive sind, lässt sich nicht entscheiden, erstere Annahme empfiehlt sich wohl wegen der Fortsetzung v. 13: *Denn du, du segnest den Gerechten, Jahwe [mein Gott], Wie mit dem Turban krönst du ihn mit Gnade.* Das betonte אַתָּה zeigt, dass auch im Vorhergehenden die בָּךְ zu betonen sind. Betreffs צַדִּיק s. zu v. 9 und 1 5. Der zweite Stichos, der jetzt blos in dem Namen Jahwe besteht, ist vielleicht durch אֱלֹהַי zu vervollständigen; mit den wahrscheinlich abgekürzt geschriebenen Gottesnamen gehen die Abschreiber sehr sorglos um. Im letzten Stichos giebt צִנָּה keinen Sinn, denn abgesehen davon, dass die Bedeutung „umzingeln“, die עָטַר haben

soll, durch I Sam 23 26 sich nur schwach verteidigen lässt, ist auch dunkel, wie man mit Einem Schilde jemanden umzingeln kann. Das Verb wird wie überall als Hiph. oder einfacher als Piel תְּעַטְּרֶנּוּ zu punktieren sein und die Bedeutung krönen haben, die auch die alten Übersetzer annehmen. Dann ist aber צִנָּה aus צָנִיף verschrieben vgl. Jes 62 3; die göttliche Huld, die sich im Glück des Frommen kundgiebt, ist für diesen eine Auszeichnung, die ihn mit königlicher Würde krönt (103 4), ein Gedanke, den besonders Tritojesaia gern ausführt.

Der kunstvolle, für das Morgenopfer bestimmte Ps ist die erste von den vielen Dichtungen, die von den Zwistigkeiten innerhalb der nachexilischen Gemeinde, dem Kampf um den Tempel, Kunde geben. Die etwas allgemein gehaltene Charakteristik der Frommen und der Gottlosen reicht nicht hin, die Abfassungszeit näher zu bestimmen; man kann nur sagen, dass ein Ps wie dieser nur möglich war zu einer Zeit, wo der Tempeldienst im Mittelpunkt der Interessen stand und die Herrschaft in ihm der Streitapfel der Parteien war (vgl. Ps 26). Der gesetzlichen Ängstlichkeit des Autors hält seine Demut und ein wohlthuendes Vertrauen auf Gottes Führung die Wage.

Psalm 6.

Dreihebige Fünfzeiler, je ein Tristichon und ein Distichon. Der Dichter fleht, dem Tode nahe, Jahwe um Gnade und Rettung an. Der erste Busspsalm der Kirche (die anderen sind Ps 32 38 51 102 130 143).

2—4a. Das Tristichon v. 2 3a enthält die Bitte, das Distichon deren Motivierung. Nicht in seiner Zorneshitze, sagt v. 2, möge Jahwe den Dichter „züchtigen", „zurechtweisen", eine Bitte, die Ps 38 2 fast mit denselben Worten ausgesprochen wird und aus Jer 10 24 stammt, wenn letztere Stelle echt ist. Der Dichter nimmt mit der Vergeltungslehre an, dass das Leiden eine Folge der Sünde sei und für den Frommen eine disziplinarische Züchtigung. Diese ist heilsam, wenn sie mit Milde und Nachsicht vollzogen wird und die Frommen väterlich bessern will (Hi 5 17ff. Ps 32), wenn sie also nicht, wie der Dichter fürchtet, nur eine Folge des göttlichen Jähzorns ist. Ein solcher Zornesausbruch trifft mit Recht Gottes Feinde Jer 10 25, der Dichter fühlt sich aber durchaus als wahren Frommen, obwohl — oder vielmehr weil er das gar nicht ausdrücklich sagt. Jenes Bewusstsein und diese bescheidene Zurückhaltung spricht sich auch in v. 3a aus: *Sei mir gnädig* wie einem Freunde, *denn verschmachtet bin ich*, habe Mitleid mit deinem schwachen, unglücklichen Verehrer (אֻמְלַל mit ă wegen der engen Verbindung mit dem folgenden vornbetonten Wort). Das Distichon v. 3b 4a zeigt, dass der Dichter von einer schweren Krankheit plötzlich ergriffen worden ist, denn seine Gebeine (עֲצָמִים seltener als עַצְמוֹת), sein Leib, wie seine Seele sind *bestürzt*, letztere vor allem (מְאֹד). Je schneller und schwerer die Krankheit den Menschen überfällt, desto natürlicher ist der Schluss auf einen Zornesausbruch Jahwes, desto bänger der Befallene, desto mehr im scheinbaren Recht die Verdächtigung der Feinde (v. 11). Daher bringt die zweite Strophe

4b—6 in ihrem Tristichon v. 4b 5 die dringende Bitte an Jahwe, nicht mit der Hilfe zu warten. Die ersten beiden Stichen erinnern mit der Aposiopese: *Doch du, Jahwe, bis wann* — scil. lässest du mich in der Not, und der

Bitte: *Wende dich her* (שׁוּבָה mit dem Ton auf der zweiten Silbe vor dem א von אֲדֹנָי s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 s) so stark an 90 13, dass schon deswegen v. 4[b] und v. 5 zusammengehören. Dem Appell an Gottes wahre Gesinnung gegen die Frommen: *Hilf mir um deiner Gnade willen*, fügt das Distichon v. 6 scheinbar ein ganz anders geartetes Motiv für die Rettung hinzu: *Denn nicht im Tode giebt's Deingedenken, In Scheol, wer bringt dir Lob?* Das klingt ja wie ein Appell an Gottes Eigeninteresse: nur von den lebenden Menschen erhält er Lob, sein Vorteil fordert also, seine Verehrer nicht in die Unterwelt fahren zu lassen, wo sie ihn nicht mehr preisen. Aber wenigstens in der späteren Zeit weiss der Israelit zu gut, dass der Weltgott ihn nicht nötig hat, als dass er seinen Lobgesängen eine bestimmende Wirkung auf Jahwes Entschliessungen zuschreiben könnte. Und dem Charakter unsers Ps.s entspricht es mehr, wenn der Dichter das Rühmen nicht als seine verdienstliche Leistung, sondern wie Ps. 5 als eine ihm gnädig erteilte Vergünstigung betrachtet, demnach auch v. 6 ein Appell an Gottes Mitleid ist: raube mir nicht das grösste Glück, das ein Frommer haben kann, das Glück, deine Grossthaten zu preisen (הַזְכִּיר) vgl. 88 11 Jes 38 18[b]. V. 6 leugnet nicht, dass der Mensch nach dem Tode noch in irgend einer Weise fortexistiert, aber diese Existenz ist kein volles Leben und ohne Verbindung mit Gott, ohne Religion. Wenig Psalmen (s. Ps 39 49 73) ausgenommen, vertritt der Psalter noch immer die alte Diesseitsreligion und ihre realistische Auffassung von Gott und Welt; ist auch die Unterwelt aufgedeckt vor Gottes Augen (Hi 26), so kümmert er sich doch nicht um die Angehörigen der Scheol. Wie שְׁאוֹל (als Landesname immer fem. und ohne Artikel), so bedeutet wohl auch מָוֶת das unterirdische Land der Toten vgl. Hi 28 22. Zu אֵין s. zu 5 10. יוֹדֶה (mit zurückgezogenem Ton vor dem einsilbigen לְךָ, das ein dag. euph. nach Ges.-Kautzsch[26] § 20 c hat) ist absolut gebraucht, wie oft bei den Späteren, darum mit dem Dat. construiert. Die dritte Strophe

7 8 ist ganz von mitleidsuchender Klage erfüllt. Im Tristich v. 7 ist der erste Stichos, der wörtlich aus Jer 45 3 stammt, um eine Hebung zu kurz, vielleicht ist zwischen לך יגעתי ein כִּי ausgefallen. Der zweite und dritte Stichos sind künstlicher verschränkt, כָּל־לַיְלָה und דִּמְעָה (collect.) gehört zu beiden. Im Distichon v. 8 ist v. 8[a] fast wörtlich so in 31 10 zu lesen und die eine Stelle um so sicherer von der anderen abhängig, als עָשַׁשׁ, verfallen (vgl. עָשׁ, Motte), nur in diesen beiden Dichtungen vorkommt. V. 8[b] lautet: es ist (nach den alten Übersetzern: ich bin) gealtert in all' meinen Bedrängern, was schwerlich ursprünglich ist. Bickell ergänzt das בכל zu בְּבָלְמַּת, durch die Beschimpfung, vielleicht mit Recht; zur Not kommt man mit מִכָּל־ aus: wegen meiner Bedränger vgl. 31 12. Zu der leiblichen Not gesellt sich der Hohn der Feinde, die den Dichter von Gottes Zorn v. 2 geschlagen glauben. Aber grade der Gedanke an ihr hämisches Urteil rüttelt den fast mutlos gewordenen Beter wieder auf, sodass er in der Schlussstrophe

9—11, die sich an die Feinde selber richtet, seiner Überzeugung kraftvollen Ausdruck verleihen kann, dass Jahwe ihn doch nicht unerhört lässt und die Gegner mit Schanden werden abziehen müssen. In dem Tristichon v. 9 10

halte ich v. 10a für eine Variante zu v. 9b, da nicht einzusehen ist, warum grade das Hören wiederholt sein sollte. Empört ruft der Dichter: *Weicht von mir, all' ihr Bösewichte, Denn gehört hat Jahwe mein lautes Weinen: Jahwe wird mein Gebet annehmen.* Der Nachdruck liegt, wie die Wortstellung andeutet, auf dem יְהוָה יָקַח; das Impf. zeigt auch, dass das Perf. שָׁמַע nicht bedeutet: er hat erhört, sondern er hat gehört. Im Distichon v. 11 ist der erste Stichos um eine Hebung zu lang, der zweite um eine zu kurz, wahrscheinlich gehört das מְאֹד nicht in den ersten, sondern in den zweiten Stichos hinter יֵבֹשׁוּ (vgl. LXX und das Distichon v. 3b 4a). Demnach: *In Schande und Schrecken werden geraten all' meine Feinde, Wieder sehr in Schande geraten urplötzlich*, ebenso rasch wie ich in Schande geraten bin durch die Krankheit, geraten sie darein durch meine Wiederherstellung. Der Satz spricht keinen Wunsch aus, sondern eine Überzeugung wie v. 9f. יָשׁוּבוּ wird gewöhnlich mit „zurückweichen" wiedergegeben, als wenn אָחוֹר dabei stände (das freilich LXX C. Al. mit übersetzt), aber schon das Asyndeton spricht dafür, dass שׁוּב nur Hilfsverb ist, das unser „wieder" ausdrückt (Ges.-Kautzsch[26] § 120 g): die Feinde, die jetzt triumphieren, werden wieder beschämt sein, wenn der Dichter von seinem scheinbaren Fall wieder aufsteht, also von Gott gerechtfertigt wird.

Ein einfacher Ps, dessen zahlreiche Berührungen mit anderen Stellen sich kaum anders denn als Zeugnisse der Abhängigkeit und demnach eines späten Ursprunges auslegen lassen, aber dem Angstgebet eines todesmatten Frommen nicht zum Tadel gereichen können. Nimmt die schlichte Wahrheit des Gedichts uns für sich ein, so bleibt dem christlichen Empfinden die Bezugnahme auf die Feinde befremdlich, nicht minder die Ansicht von der aus dem Leiden und der Wiederherstellung zu ziehenden Schlussfolgerung über die Stellung des Menschen zu Gott, endlich die trostlose Vorstellung vom Jenseits. Zur Vorlesung an einem christlichen Krankenbette eignet sich der Ps nicht.

Psalm 7 2–6 13–18.

Dreihebige Vierzeiler. Der Dichter ruft Jahwes Schutz gegen einen persönlichen Feind an, der ihn ohne Grund zu verderben trachtet. Über v. 7–12 s. u.

2 3. Im Beginn v. 2a ein kurzer Ausdruck des Gottvertrauens, wie in vielen Psalmen, dann tritt der Dichter in erregter Weise in die Sache ein. Sein Feind will ihm ans Leben, Hilfe ist dringend nötig. V. 2b hat vier Hebungen, aber die Fortsetzung zeigt, dass der Dichter nicht von „allen" Verfolgern, sondern nur von einem gesprochen haben kann, l. daher מֵרֹדְפִי: *Hilf mir vor meinem Verfolger und rette mich, Damit er nicht wie ein Löwe meine Seele zerfleische*, d. h. mich lebendig zerfleische. Da פָּרַק 136 24 Thr 5 8 denselben Sinn hat wie הַצִּיל, so ist nach LXX mit mehreren Exegeten וְאֵין פֹּרֵק zu lesen: *Ohne Retter und Befreier*, denn פֹּרֵק, als Raub davontragend (wie מַפְלִיט Jes 5 29), passt nicht zur Sache, da der Feind nicht wie der Teufel des Dichters Seele holen will.

4 5 beteuert in der Form eines Schwurs die Unschuld des Dichters gegenüber gewissen Anschuldigungen des Feindes: *Jahwe, mein Gott, wenn ich das gethan, Wenn eine Schlechtigkeit an meinen Händen klebt, Wenn ich ihm, der mit mir Frieden hielt, Böses zugefügt Und ihn unterdrückte, der mich grundlos befeindete!* זֹאת, das, nämlich was mir mein Gegner zur Last

legt und was ein עָוֶל, eine Unredlichkeit gewesen wäre; v. 5 bezeichnet es dann, ohne die konkrete Thatsache zu nennen, als eine Bosheit, die dem שׁוֹלֵם zugefügt sein soll, der offenbar mit dem jetzigen Feinde identisch ist. שׁוֹלְמִי ist wahrscheinlich Part. Poel (mit abgefallenem מְ): der mit mir im Einvernehmen lebt, der אִישׁ שְׁלֹמִי (41 10 Jer 38 22). In v. 5b liest LXX: אֶחֱלֵץ מְצוֹרְרָי (vgl. Hos 5 6), wenn ich mich entzog, was zu schwach ist. Neuere verstehen entweder חָלַץ nach dem Aramäischen als plündern, was doch wohl zu plump für den Zusammenhang ist, oder in dem gewöhnlichen Sinn befreien, sind dann aber genötigt, eine Parenthese anzunehmen, deren Inhalt: vielmehr ich errettete ihn, im Gegenteil eine starke Betonung erfordert hätte. Besser liest man nach Pesch. Trg.: וָאֶלְחֲצָה von לָחַץ, plagen, placken. רֵיקָם ist von der Punktation richtig mit צוֹרְרָי verbunden: den, der mich grundlos befeindete. Ist der hergestellte Text richtig, so ist der Dichter von einem ihm irgendwie, vielleicht amtlich nahestehenden Manne beschuldigt worden, ihm geschadet und auf seine Gegenwehr ihn unterdrückt zu haben. Der natürliche Nachsatz zu der Schwurformel v. 4 f. wäre nun: so mag mir Gott dies und das thun; aber wie in Hi 31 der Dichter sich bald mit diesem verschwiegenen Nachsatz begnügt, bald noch eine besondere Verwünschung hinzufügt, so wird eine solche auch hier

6 nachgebracht: *Jagen soll der Feind [hinter mir her, Erreichen] meine Seele und einholen Und treten zur Erde mein Leben Und meine Ehre in den Staub versenken!* Für die unerklärbare Unform יִרְדֹּף wird יִרְדְּךָ zu schreiben sein. Dass hinter אוֹיֵב etwas fehlt, scheint auch durch das Paseq angezeigt zu werden, das oft auftritt, wo eine mechanische Textbeschädigung einen Ausfall verursacht hat. Man kann etwa einsetzen: אַחֲרַי יַדְבֵּק. Sämtliche Verben des rasch gesprochenen Vierzeilers hangen eng mit einander zusammen: nachjagen, [auf den Fersen sein הַדְבִּיק], einholen, niedertreten, im Staube wohnen lassen d. h. töten, eine effektvolle Beschreibung der Jagd auf einen Verbrecher. So wird auch כְּבוֹדִי dasselbe bedeuten was נַפְשִׁי und חַיַּי, wie öfter in den Psalmen. Wie es zu dieser Bedeutung kam, weiss ich nicht. Hatte man in der späten Zeit, wo Ps 7 16 30 57 108 entstanden, diesen Ausdruck erst gelehrter Weise aus Gen 49 6 gewonnen, wo כְּבוֹדִי aber vielleicht „meine Würde“ bedeutet? oder ist er aus der Verehrung, die der Seele des verstorbenen Vaters gewidmet wurde, allmählich hervorgegangen? Während sich mit v. 7 ff. ein ganz fremder Zusammenhang eindrängt, setzt sich die aufgeregte Sprache von v. 2–6 in

13 14 fort, wo, wieder mit der Schwurformel, beteuert wird, dass der Gegner zum Angriff sich anschickt, der jedoch ihm selber zum Schaden ausschlagen muss: *Fürwahr, wieder wetzt er sein Schwert, Spannt seinen Bogen und richtet ihn: Doch sich selber hat er die Todeswaffen hergerichtet, Seine Pfeile zu Brandpfeilen gemacht!* Die Nichtbeachtung des Umstandes, dass v. 7–12 dieser Dichtung fremd sind, hat zu absonderlichen exegetischen Kunststücken geführt. Manche lassen den Nachsatz schon bei חַרְבּוֹ v. 13a beginnen und übersetzen: wenn er (nämlich der Frevler in abstracto aus v. 10) sich nicht bekehrt oder: wenn er nicht ablässt, so wird er (nämlich Gott) sein Schwert

wetzen, wo dann die Betonung von לוֹ v. 14 unerklärlich wird und mit v. 15 wieder das Subj. wechselt. Andere machen auch noch v. 14 von אִם־לֹא abhängig und streiten dann darüber, ob Gott oder der Gottlose Subj. sei. Diese Unsicherheit fällt mit der Ausscheidung von v. 7–12 von selbst hinweg. Subj. von v. 13–16 ist derselbe Eine Todfeind, von dem v. 2–6 spricht. Hat dieser sich schon früher wegen vermeintlich erlittener Unbill (v. 5a) als צוֹרֵר erwiesen, so wetzt er, weil er sich dafür vom Dichter unterdrückt glaubt (v. 5b), jetzt wieder sein Schwert, „tritt", d. h. spannt den grossen Bogen mit dem gegen dessen Mitte gesetzten Fuss und stellt ihn schussfertig auf (bemerke das Pil. von כּוּן), — aber für sich selbst, d. h. sich zum Verderben, bereitete er (das Hiph. von כּוּן) die Todeswaffen und richtete er Brandpfeile her (vgl. Jes 50 11), mit denen er das Haus des Dichters in Brand schiessen wollte. Dass diese Bilder eben nur Bilder für allerlei bösartige, auf gänzlichen Ruin des Dichters abzielende Machinationen sind, zeigt der Vierzeiler

15 16 durch die Einführung ganz anderer Bilder, die mit sprichwörtlichen Wendungen oder sprichwörtlich gewordenen älteren Dichterworten auf die Lügen und Intriguen deuten, die den Sturz des Dichters herbeiführen sollen: *Siehe, er liegt in Wehen mit Unheil, Ist schwanger mit Mühsal und gebiert Lüge; Eine Grube grub er und bohrte sie aus Und wird fallen in die Grube, die er machte.* V. 15 stammt mit einiger Verschlechterung aus Hi 15 35, welche Stelle auch Jes 59 4 33 11 benutzt ist; die drei Verben חָבַל, הָרָה und יָלַד sind nicht mit einander in sachliche Verbindung zu bringen; wer es mit הרה und ילד thun will, muss mit LXX das וְ vor הָרָה streichen. In v. 16, der das Sprichwort Prv 26 27a breit tritt, ist וְיִפֹּל auszusprechen. Auch in der Schlussstrophe

17 18 wird zunächst noch in sprichwörtlichen Wendungen der tröstliche Gedanke weiter gesponnen, dass eine Schlechtigkeit sich selber straft — ein Gedanke, den man auch ohne die Religion haben kann, wie überhaupt der Autor v. 13–17 an ein unmittelbares Eingreifen Jahwes kaum zu denken scheint. Um so gewisser ist der Ps ein Gedicht aus dem wirklichen Leben und nichts weniger als ein künstlich komponiertes Gemeindelied und -Gebet gegen die bösen Weltmächte. Erst v. 18 denkt der Verf. an den religiösen Rahmen und feiert Jahwe als Verwalter der Gerechtigkeit in konventionellen Worten. עֶלְיוֹן, stets ohne Art. wie ein Eigenname, ist Apposition zu יהוה, Adj. zu שֵׁם könnte es höchstens in der Sprache der Kabbala sein.

Ps 7 A lässt uns in den unversöhnlichen Zwist zweier Häupter der nachexilischen Gemeinde hineinblicken; der eine sucht den anderen zu vernichten, weil er sich von ihm geschädigt glaubt, während dieser seine Schuldlosigkeit beteuert. Aufgeregt, ängstlich und zornig zugleich, strebt der Dichter das Gleichgewicht wieder zu finden, indem er den Ausgang des Streites aus jenen Lebenserfahrungen, die in den Sprichwörtern niedergelegt sind, zu prognosticieren sucht. Zugleich hat ihm offenbar dies Gedicht, in dem die Religion nicht viel mehr als eine dekorative Rolle spielt, als ein Kampfmittel in der Öffentlichkeit gedient; manche Dichtungen sind zu den Zwecken verfasst, die man heute durch die Presse zu verfolgen pflegt. Der literarische Charakter des Gedichts beweist seine späte Entstehung. Da der Verf. seinen Gegner nicht mit dem Titel רָשָׁע oder einem anderen Parteinamen belegt, so ist der Ps kein Dokument der Parteikämpfe der letzten Jahrhh.

Psalm 7 7–12.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Der Dichter fordert Jahwe auf, vor der Versammlung der Völker ihm Recht zu schaffen gegen seine Gegner und überhaupt die Gerechten sicher zu stellen gegen die Gottlosen.

7. *Steh auf, Jahwe, in deinem Zorn Und rege dich zu mir, Erhebe dich im Grimm über meine Widersacher, Gericht entbietend!* Mit Recht stellt Bickell וְעוּרָה אֵלַי hinter אַפֶּךָ, das Metrum ist vollkommen klar. צוררי ist richtig als Plur. punktiert (vgl. v. 10 רְשָׁעִים) und ist doch wohl gen. obj. zu עֶבְרוֹת (dieser Plur. auch Hi 21 30 41 11). Die letzten zwei Wörter sind ein Zustandssatz zu הִנָּשֵׂא: es ist dem Verf. nicht um den blossen „Zorn Gottes", d. h. um irgend welche plötzlichen Strafen, z. B. Seuchen, Unglücksfälle, sondern um ein geordnetes Gericht zu thun, in dem sein Recht gegen das seiner Gegner dargethan wird. Diese feierliche Gerichtssitzung wird

8 9[a] mit den Worten beschrieben: *Und die Gemeinde [aller] Nationen Umringe dich, Und über ihr in der Höhe throne Als Richter der Völker!* Also eine Art Weltgericht, nur nicht jenes eschatologische, in dem die Völker selber gerichtet werden; vielmehr sind sie hier nur Zeugen, wie Am 3 9 die Asdoditer und Ägypter als Zeugen nach Samaria berufen werden (vgl. noch Mch 6 1f.). Schwerlich enthält der Vers eine wörtlich zu nehmende Bitte, vielmehr nur einen idealen Wunsch (wie Am 3 9): wenn doch einmal Jahwe vor den Augen der Welt zwischen mir und meinen Gegnern entscheiden wollte! Wem es unwahrscheinlich vorkommt, dass irgend jemand aus der gewöhnlichen Wirklichkeit heraus einen so hochfliegenden Wunsch so direkt und ohne Klauseln aussprechen sollte, der mag annehmen, dass das Gedicht einem Helden der alten Zeit, z. B. einem David in einer der vielen romanhaften Bearbeitungen seiner Geschichte, von denen wir noch manche Proben haben, in den Mund gelegt sei. Der erste Stichos ist reichlich kurz, ich habe zwischen die Wörter עֲדַת לְאֻמִּים ein כָּל- gesetzt. Ganz thöricht ist die mater lect. in שובה; abgesehen davon, dass eine Aufforderung zur Rückkehr unnötig wäre, kann diese doch nicht erfolgen, bevor und ohne dass etwas geschehen ist. Es ist שְׁבָה, Imp. von יָשַׁב, zu lesen, welches Wort mit לַמָּרוֹם verbunden ist wie 9 5 mit לְכִסֵּא. Der letzte Stichos in v. 9[a] hat eine Hebung zu viel und spricht von Jahwe in der 3. pers. statt in der 2.; vielleicht kann man יהוה streichen und mit Bickell דַּיִן statt יָדִין lesen vgl. I Sam 24 16. Jetzt sagt die dritte Strophe

9[b] **10**[a], was der Sprecher von dem Gericht erwartet: *Richte mich, Jahwe, nach meiner Gerechtigkeit Und meiner Unschuld, die ich habe! Schwinde doch die Bosheit der Gottlosen, Und festige den Gerechten!* Dass das Richten und Gerichtetwerden im AT überwiegend als etwas Wohlthätiges aufgefasst wird, ist bekannt und bei der oft beklagten Willkürherrschaft im Orient leicht begreiflich; der Zusatz כְּצִדְקִי, wo צֶדֶק natürlich nur das Recht im Streitfall, nicht das abstrakte Gerechtsein bedeutet, ergänzt das Richten zum Recht verschaffen. עָלַי ist Verstärkung des Suff. von תֻּמִּי, die Unschuld, die auf meiner Seite ist, nicht auf der der Gegner. Für יִגְמַר- als Intrans. wäre יִגְמֹר zu erwarten. Die Schlechten, sagt v. 10[a], sollten nicht mehr die „Gerechten" unterdrücken dürfen. Damit scheint das Gedicht zu Ende zu sein. Denn der Komplex

10^{b}**—12** bietet ein Gebröckel von allerlei Sätzen, die mit dem Gedicht v. 7–10^{a} nur das gemein haben, dass sie vom Richten reden, sonst aber sich schlecht genug mit ihm vereinigen lassen. Dazu haben sie überall אֱלֹהִים statt Jahwe, kommen also aus Kreisen, die noch den Eigennamen Jahwe durch Elohim statt durch Adonaj ersetzten. v. 10^{b} beginnt mit einer Apposition oder, wenn man mit LXX das beginnende וְ fallen lässt, einem Satz, der ganz in der Luft steht: er prüft Herzen und Nieren, und ist Citat aus Jer 11 20 (17 10 20 12), das nur eine Beischrift zu irgend einem anderen Satz sein kann. v. 11 beginnt mit dem seltsamen Satz: Mein Schild liegt auf Gott, als ob Gott des Dichters Schildknappe sei; LXX scheint etwa מָעֻזִּי, mein Schutz, gelesen zu haben, was allerdings etwas vernünftiger ist (zur Satzbildung vgl. 62 8), aber weder zu Ps 7A noch zu 7 B gut passt. v. 12. Für צַדִּיק hat die Grundstelle Jer 11 20 צֶדֶק. v. 12^{b} lautet im MT: und ein Gott, der an jedem Tage zürnt d. h. straft: dieser Satz passt zu Ps 7 A und 7 B wie die Faust auf's Auge, denn wenn Gott täglich straft, wären die beiden Ps mit ihrem Begehren nach Gottes Gericht überflüssig. Die LXX hat den Text doppelt übersetzt; das וְאֵרֵךְ אַפַּיִם, das sie das eine Mal für זֹעֵם בְּכָל־יוֹם bietet, kann aber auch nichts nützen, denn Langmut ist nicht die Eigenschaft Gottes, die beiden Dichtern von A und B jetzt erwünscht ist. Mit v. 10^{b}–12 lässt sich also auf keine Weise etwas anfangen.

Ps 7 B (v. 7–10^{a}) ist kunstvoller als 7 A, beruht nicht auf einem konkreten Fall persönlichen Zwistes, sondern auf dem Gegensatz zwischen den Parteien und spielt wie Ps 50 mit dem phantastischen Gedanken einer Parusie Jahwes, einer Versammlung aller Völker zu dem Zweck, den Streit zwischen den Parteien zu entscheiden — wenn nicht das Gedicht, wie zu v. 8f. angedeutet, nur einer geschichtlichen Person auf den Leib geschrieben ist.

Aus der Überschrift v. 1 könnte man schliessen, dass Ps 7 A und 7 B einmal einem geschichtlichen Werk oder Roman einverleibt waren; zuerst wurde ihm Ps 7 A entnommen, diesem dann nachträglich 7 B am Rand beigeschrieben; auch die Sprüche über Elohim als Richter v. 10^{b}–12 könnten in diesem Werk gestanden haben.

Psalm 8.

Vier dreihebige Vierzeiler, eingerahmt von einem für den Chor bestimmten Distichon. Indem der Dichter Jahwes Hoheit, die sich am Himmel zeigt, preisen will, überkommt ihn das Gefühl, dass er so gar nichts gegenüber dieser Grösse sei, und wiederum das Staunen darüber, dass dennoch Gott ihn in eine fast göttliche Herrscherstellung gegenüber der Welt eingesetzt habe. Der erste einer verhältnismässig geringen Zahl von Naturpsalmen.

2^{a} und **10**: *Jahwe, unser Herr, wie herrlich Ist dein Name in der ganzen Welt!* אֶרֶץ bedeutet hier nicht die Erde im Gegensatz zum Himmel v. 2^{b}, sondern wegen des vorgesetzten כֹּל die ganze Welt. Dieser Introitus, der am Schluss wiederkehrt und den wegen des plural. Suff. von אֲדֹנֵינוּ offenbar ein Chor singen sollte, hat nur eine ganz allgemeine Beziehung zu dem eigentlichen Gedicht und könnte recht wohl von einem Liturgen zugesetzt sein. „Dein Name ist herrlich" wird schwerlich etwas anderes bedeuten als: du wirst überall gepriesen.

2^{b} **3**. *Lass mich besingen deinen Glanz am Himmel Mit dem Mund von Kindern und von Säuglingen! Du hast gegründet eine Feste um deiner Gegner*

willen, Niederzuhalten den Feind und den Rebellen. Dass אֲשֶׁר תְּנָה, mag man תְּנָה als Imp. oder (ohne Analogie) als Inf. von נָתַן fassen, unmöglich ist, wird jetzt allgemein zugegeben. Emendiert man תנה etwa zu נָתַתָּ, נָתְתָּ, תָּנָה (was nicht vorkommt), תִּנָּה, so bleibt, abgesehen von den Bedenken, die jede einzelne Emendation für sich hervorruft, der Übelstand, dass dieser Stichos mit einem אֲשֶׁר dem ersten selbständigen Distichon angehängt ist („du, dessen ..."), während doch der Inhalt eine ganz andere Hervorhebung erfordert, da von dem הוֹד am Himmel die folgende Betrachtung (v. 4) ausgeht. Dazu muss das metrische Gefühl an der Auflösung des Rhythmus Anstoss nehmen. Noch viel misslicher ist, dass man dem Dichter den Satz zuschreiben muss: aus dem Munde der Kinder hast du eine Macht gegründet um deiner Feinde willen. Es hat noch kein Ausleger, der nicht dem יָסַד, gründen, und dem עֹז, Macht. Feste, einen willkürlichen Sinn beilegte, erklärt, was dieser Satz heissen soll oder auch nur kann. Wie kann aus dem Munde eine Macht „gegründet" werden, nun noch aus dem Munde der Kinder, und eine Macht wegen der Feinde Gottes! Auch wenn man an der Hand von II Mak 3 18ff. einen Fall konstruieren wollte, wo vorzüglich das Klagen der Säuglinge (!) die „Gemeinde" gegen Gottes Feinde beschützt hätte, so wüsste man noch nicht, was das in diesem Zusammenhang sollte, was es mit Gottes Lichtglanz am Himmel, mit Sonne, Mond und Sternen, mit Schafen, Rindern, Vögeln und Fischen zu thun hätte. Ich schreibe אָשְׁרָה נָּא und nehme an, dass der jetzige Text einer ungewöhnlichen Orthographie (נה statt נא) seine Entstehung verdankt. עַל־הַשָּׁמַיִם ist mit הוֹדְךָ zu verbinden vgl. 148 13. Der Dichter wagt sich nur zagend an die Besingung des הוֹד, der Lichtherrlichkeit Jahwes, die am Himmel erstrahlt v. 4. Er will singen מִפִּי עוֹלָלִים, wie ihm gleichsam die Kinder vorsingen, stammelnd, im Bewusstsein seiner Unmündigkeit, seines Unvermögens, der Grösse Gottes mit klarer, reifer Rede genug zu thun. מִפִּי ist ähnlich gebraucht wie z. B. Jer 36 18 II Chr 35 22 und wohl nicht in כְּפִי, wie (Hi 33 6), zu ändern. Man wird erinnert an Klopstocks: Der Seraph stammelt's ... wer bin ich, dass ich mich auch in die Jubel dränge. Der gewaltige Himmelsbau mit seinen Gestirnen erscheint dem Dichter v. 3 wie eine Feste, die Gott gegen seine Feinde gegründet hat, offenbar zunächst als Schutz und Herrschaftssicherung für sich selber, dann ja freilich auch der auf seiner Seite stehenden Geschöpfe. Eben weil von der Schöpfung des Himmels die Rede ist, werden unter den Feinden jene halbmythischen Wesen zu verstehen sein, die der Gott des Lichts und der Ordnung in der Urzeit zu bändigen hatte, das chaotische Urmeer mit seinen Ungeheuern, תְּהוֹם, רַהַב, לִוְיָתָן, ferner die רְפָאִים, Wesen, die auch jetzt noch ab und an ihre himmelstürmerischen Gelüste zeigen und vor Jahwes Schelten erzittern (Jes 51 9 Hi 3 8 7 12 9 13 26 5 12 13) und denen er Thür und Riegel entgegensetzte (Hi 38 8ff.). Mit solchen teuflischen Mächten sind zwar nach der späteren Vorstellung die menschlichen Feinde Gottes (Jdc 5 31 Ps 74 4 u. s. w.), die sein Volk oder sein Gesetz befehden, bewusst oder unbewusst verbündet, aber der Dichter hat nicht an sie gedacht, da er ja vom Menschen schlechthin redet (v. 5ff.). Ob מִתְנַקֵּם ursprünglich oder etwa durch 44 17 beeinflusst ist, weiss ich nicht; man kann sich ja jene gestürzten Mächte als rachgierig vor-

stellen, aber der Ausdruck wäre reichlich knapp und dunkel; vielleicht ist doch besser מִתְקוֹמֵם, Gegner, Rebell, zu lesen. Jetzt ist ein natürlicher Zusammenhang zwischen der ersten und der zweiten Strophe

4 5 entstanden. Der Dichter, der nur mit Zagen von der Grösse Jahwes redet, fühlt jedes Mal, wenn er Gottes Himmel betrachtet, seine eigene Kleinheit: *Wenn ich ansehe deinen Himmel, das Werk deiner Finger, Den Mond und die Sterne, die du aufgestellt hast: Was ist der Mensch, dass du sein gedenkst, Und der Erdensohn, dass du nach ihm siehst!* Zwischen v. 4 und 5 ist der Satz zu ergänzen: dann muss ich denken. Ist der Text richtig, so ist der Ps in der Nacht koncipiert. Smend möchte für שָׁמֶיךָ (LXX שָׁמַיִם) lieber שֶׁמֶשׁ lesen, was vielleicht zum Werk der Finger, unter dem man sich doch eher etwas relativ Kleines vorstellt, besser passt; auch der Glanz am Himmel lässt eher eine Nennung der Erscheinungen am Himmel als des Himmels selber erwarten. Noch lieber würde ich שמיך oder שמש als Zusatz (zur Vervollständigung des Parallelismus) betrachten, da der Stichos reichlich lang ist; das „Werk der Finger" wird dann durch den Mond und die Sterne expliciert, die hier nicht mehr wie in der alten Zeit (Jos 10 Jdc 5) und noch Jes 40 und Hi 38 als belebte Wesen, sondern wie Gen 1 als Lichtkörper gedacht sind, freilich wohl, wie im B. Henoch, durch besondere Engel geleitet. Indessen nähert sich dieser Ps durch den Gebrauch des Art. und des Relat. mehr der Prosa und mag daher auch in metrischer Hinsicht etwas nachlässiger gebaut sein. Der Nachsatz v. 5 enthält eine wohl unbewusste Reminiscenz an Hi 7 17 18. פָּקַד, beaufsichtigen, revidieren, steht hier in freundlichem Sinne; bei dem בֶּן־אָדָם mag der Dichter daran gedacht haben, dass der Mensch aus der אֲדָמָה geformt ist. Wie dieser Vierzeiler, so erinnert der folgende

6 7 an Gen 1: *Und doch liessest du ihm wenig fehlen zu einem Gott, Und mit Hoheit und Majestät kröntest du ihn* u. s. w. מֵאֱלֹהִים ist verkürzt aus מִהְיוֹת אֱלֹהִים. Nicht so unrichtig, wie man gewöhnlich behauptet, übersetzen die ältesten Versionen אלהים mit Engel, welches Wort ja doch für das spätere Judentum alle älteren göttlichen Wesen mit umfasst. Dem Verf. kann es nicht eingefallen sein, den Menschen Jahwe selber nahezu gleichzustellen, nur mit göttlichen Wesen vergleicht er ihn, die man sich, nach den Erzählungen der Geschichtsbücher über Erscheinungen göttlicher Wesen zu urteilen, als stattliche (Jos 5 13), vornehme (Gen 16 und 18), würdige (I Sam 28), schöne (Gen 19) Männergestalten vorstellte, nach deren Bild die Menschen geformt sind (Gen 1 26 ff., wo der Plur. nicht ohne Absicht gebraucht und die Ebenbildlichkeit als körperliche gemeint ist vgl. 5 1 3). Gleich jenen königlichen Gestalten ist auch der Erdensohn mit königlicher Würde gekrönt, obwohl er, das ist eben das Erstaunliche, nicht der höheren Sphäre angehört; denn er ist nach Gen 1 26 ff. dazu bestimmt, über die Erde und ihre Bewohner zu herrschen, wie Sonne und Mond über die kosmischen Vorgänge herrschen (Gen 1 16). v. 7 ist natürlich cum grano salis zu verstehen, da der Mensch nicht über die v. 4 genannten Werke Gottes herrscht; die in כֹּל liegende Hyperbel ist durch den Gegensatz dieser Strophe gegen v. 5 bedingt, ebenso der starke Ausdruck: unter die Füsse setzen, ganz unterthänig machen. Paulus wendet den Vers auf den zweiten

Adam an (I Kor 15 27 28). Welche Werke v. 7 eigentlich gemeint sind, sagt im Einklang mit Gen 1 die letzte Strophe

8 9: das Kleinvieh, צֹנָה (aus צַאֲנִי, das Wandervieh, nur hier für צֹאן, das die Endung aj abgeworfen hat), und die Rinder (die „zahmen“ Tiere), sogar auch בַּהֲמוֹת שָׂדַי (שָׂדַי altertümlich für שָׂדֶה), die grossen Vierfüssler (eigentlich bruta) des freien Feldes, der Prärie, Hirsch, Wildochs, Löwe u. s. w., ferner die Vöglein des Himmels — auch Gen 1 werden die Vögel dem ersten der drei Weltteile zugewiesen —, endlich die Fische, überhaupt das, was, wie Homer sagt, die ὑγρὰ κέλευθα wandert, „wovon die Wasser wimmeln“ Gen 1 20ff. Für יַמִּים ist מַיִם zu schreiben, da הַיָּם eben vorher da war.

Zum Schluss wiederholt der Chor den Introitus.

Ps 8 gehört zu den Zeugnissen dafür, dass die spätere israelitische Religion infolge ihrer durch die Propheten angebahnten Entwicklung zum bewussten Monotheismus neben der sonst vorwiegend ins Auge gefassten Volks- und Völkergeschichte auch die Natur als Schauplatz des göttlichen Waltens würdigen lernte. Das Stichwort dieser theologia naturalis ist schon Jes 6 3 gegeben; ihr erster grosser Vertreter ist Deuterojesaia, dann der Dichter des Hiob. Unser Psalmist lebt später, denn er ist deutlich von Gen 1 abhängig. Der Ps ist einfach und anspruchslos, aber erhebend, durchdrungen von Begeisterung und von Demut. Der Leser muss übrigens sich gegenwärtig halten, dass der Verf. ein durchaus anderes Weltbild hat als wir (s. die Schlussbemerkung zu Ps 104).

Psalm 9 10.

Dass beide Psalmen nur einer sind, zeigt nicht blos der griechische Text und das Fehlen einer Überschrift über Ps 10, sondern noch besser die alphabetische Anordnung der dreihebigen Vierzeiler. Letztere kann auch, da sie mehrfach gestört ist, dazu dienen, selbst hartnäckige Buchstabengläubige davon zu überzeugen, dass der Text der Psalmen vielfach sehr im Argen liegt. Das Gedicht verherrlicht die Weltregierung Gottes, die die elenden Frommen beschützt und die Gottlosen bestraft. Die erste Strophe

2 3 ist vor den andern dadurch ausgezeichnet, dass jede der vier Zeilen mit א beginnt. Die Absicht des Verf.s, Jahwe zu loben, wird

4 5 damit begründet, dass die Feinde des Dichters infolge von Jahwes gerechtem Gericht zurückwichen und zu Fall kamen. In v. 4^b wird der Infin. von v. 4^a durch das verb. fin. fortgesetzt wie oft. לָכְסֵא poetisch für עַל כִּסֵּא: du setztest dich auf den Thron als gerechter Richter (Jer 11 20). In

6—9 müssen die Strophen ג, ד und ה stecken; da statt sechs Verse nur vier vorhanden sind, so ist schon damit eine Textstörung erwiesen. Der Strophe ג gehört v. 6 mit dem ersten Wort von v. 7: *Du schaltest die Stolzen ..., Liessest untergehen den Gottlosen ..., Ihren Namen tilgtest du aus für immer und ewig, Der Feind* ..... Augenscheinlich ist der Rand der Handschrift beschädigt gewesen, da drei Stichen nur zu einem oder zwei Dritteln erhalten sind. Da man nicht weiss, welche Völker oder ob überhaupt Völker gemeint sind (wahrscheinlich גֹּאִים s. zu v. 16 18 21), so lässt sich die Strophe nicht weiter deuten. Hinter dem Paseq von v. 7 beginnt die Strophe ד, die noch ärger verstümmelt ist. Für תַּמּוּ lese ich דַּמּוּ (so auch Marti): *Stumm sind die Ruinen für immer, Und die Städte, die du zerstört hast ...., Ihr Gedächtnis ging verloren* ..... Hier fehlt sogar der ganze vierte Stichos. Die Strophe ה umfasst neben dem הַמָּה von v. 7, das nicht Verstärkung des Suff. von זִכְרָם sein kann und das

ich in הָגָה verwandele (auch Marti), v. 8 9: *Siehe, Jahwe thront auf ewig, Hat aufgerichtet zum Gericht seinen Thron, Ja, er richtet* u. s. w. Die Strophe spricht von Jahwes Weltregiment in hergebrachten Wendungen vgl. 96 13 98 9. תֵּבֵל, stets ohne Art. und fem. wie ein Landesname, ist die bewohnte Erde.

10 11 Strophe ו. *Und so* (infolge seines Richtens) *wird Jahwe eine Burg dem Bedrückten* u. s. w. L. וַיְהִי mit LXX, der Juss. ist sinnlos. בַּצָּרָה, nur noch 10 1, kommt wohl wie בְּצֹרֶת von בָּצַר, absperren, einschliessen, bedrücken vgl. עָצַר.

12 13 Strophe ז. Der beständige Wechsel zwischen 2. und 3. pers. zeigt, wie äusserlich der Ps zusammengeflickt ist. v. 12b ist eine sehr gewöhnliche Phrase in den spätesten Psalmen, בָּעַמִּים erklärt sich aus der Verbreitung der Juden unter den Völkern. v. 13: *Denn als Bluträcher hat er gedacht, Nicht vergessen des Geschreis der Elenden.* אוֹתָם würde ein älterer Schriftsteller überhaupt nicht geschrieben haben, dass es aber vor statt nach זָכַר steht und ganz beziehungslos ist, legt den Verdacht nahe, dass eine dritte Hand es eingesetzt hat; זָכַר hat dasselbe Obj. wie שָׁכַח. Ktīb עֲנִיִּים, Elende, Qrē עֲנָוִים, Demütige.

14 15 Strophe ח. חָנְנֵנִי wird wegen v. 15 meist als Imp. angesehen (s. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 63 l), aber obwohl man dem Autor dieses Ps.s viel zutrauen kann, so ist es doch fast zu stark, dass er hier in Elend und Todesnot um Gnade schreien sollte, nachdem er v. 2–5 über seine Rettung gejauchzt hat. L. daher mit Aqu. Hier. Baethgen Nowack חָנַנְנִי und רְאֵה: *Jahwe war mir gnädig, sah an mein Elend.* מִשֹּׂנְאָי überfüllt den Stichos und hinkt hinterher; ich bin mit de Lagarde darin zusammengetroffen, es als aus מְנַשְּׂאִי, Part. Piel von נָשָׂא vgl. Am 4 2, verderbt und als (bessere) Variante zu מְרוֹמְמִי anzusehen: der mich emporhebt. In v. 15 will Ktīb תְּהִלּוֹתֶיךָ lesen vgl. 78 4. Die Thore Zions stehen den Thoren Scheols v. 14 gegenüber. בַּת צִיּוֹן bedeutet eigentlich die Bewohnerschaft Zions, dann auch wiederum die Stadt Zion; letzteres ist der vornehmere und poetische Name Jerusalems bei den Späteren.

16 17 Strophe ט. Das Demonstrativ זוּ, nur bei jüngeren Schriftstellern, wird meist als Relat. gebraucht. Wie Völker in die Grube tauchen, lässt sich schwer vorstellen; vielleicht hat der Verf. גּוֹיִם = גֵּאִים gemeint (das auch v. 6 in Betracht käme), vgl. גְּוָה für גְּאָוָה Hi 22 29 Jer 13 17; die „Stolzen“, Gegensatz zu עֲנָוִים, sind die רְשָׁעִים s. zu 10 3ff. In v. 17 ist נוֹקֵשׁ als Part. Qal von נָקַשׁ punktiert, doch spricht man besser mit LXX נוֹקַשׁ, Perf. Niph. von יָקַשׁ: *Durch das Werk seiner* (eigenen) *Hände wird verstrickt der Frevler.* Danach bestand das Gericht, durch das sich Jahwe „kund gethan“ hat, nicht grade in einem direkten, gar wunderbaren Eingreifen. Warum der musikalische Terminus higgajon sela grade hier steht, weiss kein Mensch. Im Folgenden ist die Unordnung gross. Zur Not kann man sich so helfen, dass man

18 21 als Strophe י betrachtet: *Mögen die Gottlosen zu Scheol zurückkehren, Alle Stolzen, die Gottes vergessen! Stelle, Jahwe, ein Schrecknis gegen sie auf, Mögen die Stolzen erkennen, dass sie Menschen sind!* Hier ist für v. 18b und besonders für v. 21b deutlich, dass der Begriff „Völker“ oder „Heiden“ nicht passt, dass vielmehr wieder גּוֹיִם = גֵּאִים wie v. 16 gelesen werden muss. Die „Stolzen“ sind Juden, wahrscheinlich der kriegerische Priesteradel

der späteren Zeit, die „Sadducäer“ s. zu 59 6 94 2 140 6, die vergessen haben dass sie Menschen sind und sich wie אֱלִים geberden s. zu Ps 58 und 82. In v. 21 liest LXX das dritte Wort מוֹרָה, Lehrer, aber der Verf. will die Stolzen nicht belehrt, sondern vernichtet wissen; das Wort ist schlecht geschrieben für מוֹרָא von יָרֵא. Der Verf. denkt wohl an ein schreckendes Wunder, wie es einem Nebukadnezar, Belsazar, Heliodor begegnete.

19 20 Strophe כ. Entweder sollte in v. 19 das לֹא auch im zweiten Stichos stehen, da sonst לָעַד schwächlich nachklappt, oder es sollte auch in v. 19a fehlen und das Ganze als Frage aufgefasst werden; letzteres passt am Besten zum Zusammenhang: *Denn soll auf ewig der Arme vergessen werden, Die Hoffnung der Demütigen untergehen für immer? Auf, Jahwe, nicht siege der Mensch, Mögen gerichtet werden die Stolzen vor dir!* In v. 19b will zur Abwechselung Qrē die „Elenden“ für die „Demütigen“.

10 1 2 Strophe ל. In v. 1a hat statt des nur hier vorkommenden בְּרָחוֹק LXX מַר. Zu תִּתְעַלָּם v. 1b ist עֵינֶיךָ hinzuzudenken. In v. 2a lese ich mit anderen בְּגַאוּת: *Im Stolz verfolgt der Gottlose den Elenden: Mögen sie gefasst werden durch die Ränke, die sie ersonnen haben!* דָּלַק wie Thr 4 19. Zum Sinn vgl. 9 16 17.

Im Folgenden herrscht jetzt eine grosse Konfusion; wahrscheinlich hatte der Abschreiber die Strophen ג und ם überschlagen und trug sie später, so gut und schlecht es ging, am Rande nach, infolge dessen gerieten sie an die verkehrten Stellen, noch dazu in grosser Unordnung.

5b von מָרוֹם bis zum ersten Wort in **7** bildet die Strophe מ: *Hoch oben sind deine Gerichte weit von ihm weg, All' seine Gegner, er bläst sie an; Er wird nicht wanken für und für, Er, dessen Wanst kein Unglück kennt.* מָרוֹם ist acc. loci, zum Sinn vgl. Hi 22 13 14. Der gewöhnliche Mensch kann sich einen wirksam eingreifenden Gott nur in der Nähe denken, „der Himmel ist hoch, und der Zar ist weit.“ Die Vorstellung der späteren Zeit, die sich Jahwe im Himmel dachte, hatte also auch ihre Nachteile; Koheleth urteilt ähnlich wie hier der Gottlose (5 1), er war eben auch ein „Sadducäer“. Das Anblasen ist eine Geberde der Geringschätzung. In v. 6 gehört das לְדֹר וָדֹר nach stehendem Sprachgebrauch zum Vorhergehenden. Da der Stichos zu lang ist, so halte ich das Sätzchen אָמַר בְּלִבּוֹ für einen Zusatz, der durch die (nicht seltene) Orthographie אמוט für יְמוֹט veranlasst ist. Zu dem letzten Stichos gehört noch das אלה von v. 7 (dessen zweites Wort פיהו deutlich genug die Strophe פ beginnt); nach 73 4 spreche ich אֵלָה (= אֵלּוּ) aus. Möglicher Weise ist auch לֹא בְרָע erst durch Konjektur aus בָּרִיא 73 4 hervorgegangen. Übrigens sind ja die Feindschaften und die Krankheiten im Psalter die häufigsten Beispiele des Unglücks.

3 (von נאץ an) **4 5**a. Strophe נ: *Es verachtet Jahwe der Gottlose: „Nach seinem vollen Zorn wird er nicht strafen“, „Es ist kein Gott“, sind all' seine Anschläge, Bestand haben seine Wege zu aller Zeit.* Für כְּגַבַּהּ, mit dem sich gar nichts anfangen lässt, hat LXX כְּרֹב; der Sinn ist: Gott mag wohl ab und an ein wenig zürnen, aber das fürchterliche Gericht, mit dem die Frommen immer drohen, kommt doch nicht. Das Folgende spricht nicht von einer theoretischen Gottesleugnung, sondern wie Ps 14, der dieselben Leute im Auge hat, von einer praktischen; „es ist kein Gott“ heisst so viel wie: es giebt kein

Gericht, keine Strafe. יָחִילוּ kommt nur noch in der Glosse Hi 20 21 vor; Wellh. will es durch יַצְלִיחַ (1 3) ersetzen. Wenn

3 (bis בֵּרַךְ) zur Strophe ב gehört, so ist deren erstes Distichon in Verlust geraten. Vielleicht enthielt es eine allgemeine Bemerkung, dass die „Stolzen“ von Gott abgewichen seien, etwa wie 58 4 oder 14 3, dazu wäre dann das erhaltene Distichon die Begründung: *Denn es preist der Gottlose sein Gelüst, Der Wucherer segnet seine Gier.* Es scheint hier eine Umstellung nötig: תַּאֲוַתּוֹ בִּצַּע נַפְשׁוֹ, und da הִלַּל mit עַל nicht vorkommt, so ist für עַל wohl לְ zu schreiben. בֵּרַךְ נַפְשׁוֹ heisst 49 18: es sich wohl sein lassen. Der Gottlose preist und „segnet“ nicht Gott, sondern seinen Magen (אֵלָה v. 7) vgl. Lk 12 19. Übrigens sieht v. 3 wie eine sprichwörtliche Redensart aus.

7 (vom Paseq an) 8a b. Strophe פ: *Seinen Mund füllen Trug und Bedrückung, Unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil; Er haust im Hinterhalt der Weiler, In Verstecken ermordet er den Reinen.* In v. 7 l. מָלְאוּ מִרְמוֹת. Unter der Zunge trug man oft (auch in Griechenland) aufzuhebende Geldstücke, die man im Fall des Bedarfs präsent hatte vgl. Hi 20 12. Ob der Text in v. 8a richtig ist, mag zweifelhaft sein; jedenfalls aber beruht eher das עֲשָׁרִים der LXX auf einem Hörfehler als das חֲצֵרִים des MT. Was I Mak 6 4 f. 9 36 ff. von Judenfeinden erzählt wird, das wird auch unter den Juden in ihren Parteikämpfen oft genug vorgekommen sein vgl. I Mak 16 14 ff., schon Hosea hat 6 9 7 1 ähnliche Klagen. Dass die Überfälle eher in den Dörfern als in Jerusalem geschahen, ist natürlich; manches versteckt liegende Dorf mag in den Wirren der beiden letzten Jahrhh. zu einem Raubnest geworden sein, auch seiner Feinde in der Stadt konnte man sich am Bequemsten entledigen, wenn man ihnen draussen aufpasste. Es muss doch einen Grund gehabt haben, wenn die Psalmdichter so oft von Mordanschlägen ihrer Gegner reden vgl. ausserdem Prv 1 11 ff. נָקִי ist einer von der Farbe des Dichters.

8c **9** Strophe ע, die auch in Thr 2 3 4 auf die mit פ folgt. Der Text erweckt manche Bedenken. עֵינָיו ist mit dem masc. verbi verbunden wie 11 4. חלכה leitet man von dem arabischen חלך, schwarz sein, ab und erklärt das dann חֶלְכָּה, Plur. חֶלְכָּאִים (א für י) ausgesprochene Wort für ein Adj. unglücklich. Ob das richtig ist, steht dahin, jedenfalls ist Änderung eines Wortes, das dreimal vorkommt, nicht erlaubt; man muss sich mit den „Unglücklichen“ helfen vgl. Thr 4 8 5 10. In v. 9a ist dem Anschein nach בַּמִּסְתָּר durch Versehen aus v. 8 wiederholt. Ktīb בְּסָכָּה (Hi 38 40), Qrē בְּסֻכָּה (Jer 25 38); beides ist möglich; Graf, de Lagarde, Wellh. wollen בְּסֻבְּכָה, was wohl nicht nötig ist. Demnach: *Seine Augen passen dem Unglücklichen auf; Er lauert wie der Löwe im Dickicht, Lauert darauf, den Elenden zu packen, Packt ihn, indem er sein Netz zieht.* Das Netz ist vielleicht nicht blos bildlich gemeint; mit dem Netz kämpften die Tyrier gegen Alexander, im Circus die Retiarier.

10 11 Strophe צ. Sie ist im Anfang verstümmelt, das צ fehlt, der erste Stichos ist zu kurz und das ודכה oder ידכה unverständlich. Man leitet es von דָּכָה, zermalmen, ab, liest auch wohl ein sonst nicht vorkommendes דָּכֶה, zermalmt (?): und zermalmt sinkt er, nämlich der Elende, der aber genannt sein sollte, wenn doch der parallele Stichos v. 10b sein besonderes Subj. hat.

Aber „zermalmen“ ist zu stark, die ausführliche Beschäftigung des Verf.s mit dem Opfer des Frevlers statt mit dem letzteren unwahrscheinlich und endlich jede Erklärung unsicher, die sich nicht zuvor über das vorn ausgefallene Wort mit צ Rechenschaft giebt. Leider hilft der parallele Stichos nicht viel zur Feststellung dessen, was der erste gebracht haben muss, da das Wort עצומיו jeder Erklärung spottet. Gegen die Meinung, dass es die starken Arme des Frevlers bedeutet, wendet Wellh. mit Recht ein, dass dann das Fem. des Duals zu erwarten gewesen wäre. LXX liest, wie es scheint, eine Form von צָמַת. Indem ich בְּצַמּוֹתָיו lese, nehme ich an, dass in v. 10 das Bild vom Fangen so variiert ist, dass der Frevler etwa mit einem Vogelsteller verglichen wird, und ergänze v. 10^a zu: צָפָה יֶחְבֶּה יָשַׁח: *Er späht aus, harrt, duckt sich: Und es fallen* (וְנָפְלוּ) *in seine Stricke die Unglücklichen.* Zu צָפָה vgl. 37 32, zu שָׁחַח Hi 38 40. v. 11 schliesst diese Schilderung des Frevlers ab: *Er spricht bei sich: Gott vergisst es, Hat sein Antlitz versteckt, sieht's nimmer.* Es folgt jetzt die Bitte, den bösen Zuständen ein Ende zu machen.

12 13 Strophe ק. *Auf, Jahwe, erhebe deine Hand, Vergiss nicht [das Geschrei] der Elenden! Warum verachtet der Frevler Gott, Spricht in seinem Herzen: du ahndest nicht?* אַל, für sich allein zu kurz, mag eine Abkürzung von אֱלֹהִים sein, das der Leser statt יהוה sprechen sollte. Über den Imp. נְשָׂא statt שָׂא s. 4 7. In v. 12^b ergänze ich mit Bickell צַעֲקַת nach 9 13, da der Stichos zu kurz ist. Das zweite Distichon weist auf v. 3 f. zurück.

14 Strophe ר. Sogleich verwandelt sich die Bitte in einen Ausdruck des Vertrauens: *Du siehst die Mühsal und den Kummer, Blickst darauf, es in deine Hand zu legen,* um es an den Urhebern zu strafen und es zu beseitigen; *Dir überlässt es der Unglückliche, Die Waise, du warst stets ihr Helfer.* כִּי־אַתָּה ist deutlich schlechte Variante zu רָאִיתָה. Im letzten Stichos l. mit Wellh. עֹזֵר.

15 16 Strophe ש. *Zerbrich den Arm des Gottlosen und Bösen, Gesucht wird Gottlosigkeit werden und nicht gefunden, Jahwe ist König für immer und ewig, Vertilgt die Stolzen aus seinem Lande.* Hier könnte zur Not גּוֹיִם die „Heiden“ bezeichnen, doch sind nicht die Heiden die Unterdrücker der Unglücklichen und der Waisen, sondern die jüdischen Gewalthaber, darum auch hier eher die גֵּאִים gemeint. Der Imp. שְׁבֹר nötigt, den Zwischensatz hinzuzudenken: wenn du das gethan haben wirst, so (kommt das wahre Gottesreich). וָרָע mag zu רָשָׁע hinzugefügt sein zum Zweck der Verallgemeinerung: alles, was schlecht ist, soll beseitigt werden. An $v. 15^b$ ist viel experimentiert worden; will man aber nicht stark ändern, so muss man von dem gewöhnlichen Sinn der Phrase „suchen und nicht finden“ (37 36 Jes 41 12 Cnt 3 1), die das völlige Verschwinden einer Person oder Sache ausdrückt, ausgehen und wird dann die Aussprache der LXX für die natürlichste halten: תִּדָּרֵשׁ und תִּמָּצֵא, und sodann רִשְׁעָה für רִשְׁעוֹ schreiben, das aus vermeintlichem רִשְׁעֹה „verbessert“ sein dürfte.

17 18 Strophe ת. *Das Begehren der Demütigen hörst du, Jahwe, Richtest deinen Sinn, schärfst dein Ohr, Recht zu schaffen der Waise und dem Gedrückten, Damit sie sich nicht länger fürchten.* In $v. 17^b$ lese ich mit Hitzig u. a. לִבָּם für לִבָּךְ vgl. Prv 2 2, teils wegen des Parallelismus, teils weil die Phrase:

Gott richtet jemandes Herz zu, sonst nicht vorkommt, übrigens auch in den Zusammenhang nicht passt. Der letzte Stichos v. 18b ist viel zu lang; die Worte „Mensch von der Erde“, Erdenmensch, sind von jemandem hinzugesetzt, der עָרַץ in aktivem Sinne nahm und nun das Subj. vermisste. בַּל gebraucht wie וּבַל; der Verf. sucht seinen Stil dadurch zu verschönern, dass er וְ und כִּי (9 17 21) selbst da weglässt, wo sie eigentlich nicht entbehrt werden können.

Ps 9 10 ist der erste unter den zahlreichen Kampf- und Anklagepsalmen, die in jener Zeit denselben Zweck hatten wie heute die Angriffe in der Presse. Er ist gegen die jüdischen Machthaber und ihre Helfershelfer gerichtet wie Ps 14, seine Abfassungszeit aber nicht genau zu bestimmen. Doch scheint mir wegen mehrfacher Berührung der Dichtung mit Ps 56—59 und deren Verwandten die Annahme am Natürlichsten, dass er ein Spiegelbild der in den Kämpfen zwischen Alexander Jannäus und den Pharisäern entstandenen Wirren ist. Die beständige Ersetzung der גֵּאִים oder גְּאֵוִים durch die גּוֹיִם halte ich für absichtlich: als der Psalter zusammengestellt wurde, war der Kampf vorüber, während es noch גוים, uneroberte Gebiete, in Jahwes Lande, innerhalb der von den Juden beanspruchten Grenzen, genug gab.

Psalm II.

Zweihebige Vierzeiler. Besorgte Freunde fordern den Dichter zur Flucht auf, aber er verlässt sich auf Jahwe, der die Menschen prüft und über die Gottlosen Schwefel und Feuer regnen lassen wird.

1 2a. Der Dichter hat Jahwe zur Zufluchtsstätte, also kann er keine andere suchen: *In Jahwe berg' ich mich! Wie sagt ihr denn zu mir: Flieh ins Gebirg wie ein Sperling, Denn sieh da die Gottlosen!* Der Anfang wie 7 2. Der Verf. ist in einer ähnlichen Lage wie der von Ps 3 und 4; לְנַפְשִׁי erinnert an 3 3. Nach dem MT würden die ängstlichen Freunde sagen: Flieht auf eueren Berg, ihr Vögel! Das hätte zur Not einen Sinn, wenn Vögel genannt wären, die auf den Bergen daheim sind (wie Jes 18 6 I Sam 26 20 Hi 39 26 ff.), aber צִפּוֹר bedeutet die kleineren Vögel, Sperlinge, Schwalben u. s. w., die kein Mensch auffordern wird, auf ihren Berg zu fliehen. L. mit LXX: הָרִים כְּצ׳, ferner נוּד statt נוּדוּ, welcher Plur. offenbar erst nach der Umstellung von כ und מ in den Text kam. Der Dichter soll wie ein scheuer Vogel davon fliehen und zwar ins Gebirge, das, wie man von Davids bis auf der Makkabäer Zeit (I Mak 2 28) sehen kann, die Zuflucht der Bedrohten war. Natürlich haben nicht die besorgten oder auch falschen (Neh 6 10 ff.) Freunde den Vergleich כְּצִפּוֹר gebraucht; der Dichter stellt die Sache so dar, wie er sie ansieht vgl. Jes 28 15, und wählt absichtlich den geringschätzigen Ausdruck „Sperling“, um die ihm zugemutete Flucht als Feigheit zu charakterisieren. Warum er fliehen soll, sagt der vierte Stichos: die Feinde, die gottlosen Juden oder ihre heidnischen Freunde, sind in der Nähe (zu הִנֵּה in dieser Bedeutung vgl. z. B. Gen. 12 19 22 7).

2b-e. *Sie spannen den Bogen, Machen fertig ihren Pfeil, Zu schiessen im Dunkel Auf Herzensgerade.* Zu דָּרַךְ und כּוֹנֵן s. zu 7 13. Der zweite Stichos ist reichlich lang; vermutlich ist עַל־יֶתֶר aus לִירוֹת entstanden. Der Kampf zwischen der Partei des Dichters und seinen Gegnern ist in heimtückische Befehdung ausgeartet. Mit der dritten Strophe

3 4a beginnt die Antwort des Dichters: im allgemeinen Umsturz bleibt Jahwes Regiment aufrecht. *Werden die Pfeiler umgerissen, Was thut der*

Gerechte? Jahwe ist in seiner heiligen Halle, Jahwes Thron ist im Himmel! Die Pfeiler scheinen die Grundlagen und Stützen der staatlichen Ordnung zu sein, dann ist aber der Dichter entweder deren Repräsentant, also das Volkshaupt, oder doch mit der herrschenden Partei auf Wohl und Wehe verbunden. פָּעַל ist Aorist. Die auf die Frage des ersten Distichons erteilte Antwort hat eine gewisse Ähnlichkeit mit 4 7; wie dort mit der Citierung der Segensformel geantwortet wird, so hier mit einem Satz, der gleichsam das Grunddogma der Gläubigen ist: Gott sitzt im Regimente. Das Thronen Jahwes im Himmelspalaste enthält den Hinweis auf seine Überlegenheit wie in 2 4. In der vierten Strophe

4^{b}, die die Folgerung aus dem Hauptsatz zieht, ist im MT der zweite Stichos ausgefallen. LXX las aber hinter יֶחֱזוּ (masc. statt fem. wie 10 8) εἰς τὸν πένητα, Spätere: εἰς τὴν οἰκουμένην, und etwas dergleichen muss dagewesen sein, da der Satz: seine Augen sehen, nichtssagend ist. Die beiden griechischen Substantiva wären etwa הַדַּל und תֵּבֵל oder אֶבְיוֹן und אַדָמָה oder חֶלְכָּה und חֶלֶד, wenn sie wirklich auf denselben hebr. Text zurückgehen; da der „Arme" nicht in den Ps passt, so wäre etwa עַל־הָאֲדָמָה zu schreiben: sie sehen auf die Welt mit richterlicher Aufmerksamkeit, sind nicht verhüllt (10 1). Demnach: *Seine Augen sehen Herab auf die Erde, Seine Wimpern prüfen Die Erdensöhne.*

5. *Jahwe prüft Den Gerechten und Ungerechten, Und wer Gewaltthat liebt, Den hasst seine Seele,* den hasst er von Herzen, Gegensatz von Lieben und Hassen. Mit LXX ist יִבְחַן vor צַדִּיק zu stellen. Vor dem חָמָס der Gegner warnten die Freunde.

6. *Er regnet auf die Frevler Feuerkohlen und Schwefel, Und wütender Sturm Ist ihr Becheranteil.* Wie es den Sodomitern erging, die den Lot vergewaltigen wollten, so wird's auch den Feinden des Dichters ergehen. יַמְטֵר ist poetisch verkürzt für יַמְטִיר, also Indic., nicht Juss. Für פַּחִים ist mit vielen Exegeten פַּחֲמֵי oder פַּחַם zu lesen. מְנָת ist kontrahiert aus manawat und bezeichnet den Anteil, den der Hausherr den Tischgenossen zuteilt (I Sam 1 4f.). וְלַעֲפוֹת ist vielleicht aus זָעַף, heftig stürmen, hervorgegangen. Der Becher wird sehr oft als Bild für das Geschick, besonders das böse, verwandt (z. B. Jes 51 17 Jer 25 15 ff.). Aber nicht so sehr die Strafwürdigkeit der Bösen, als die Sorge für die Guten ist nach der Schlussstrophe

7 der Hauptgrund für Jahwes Einschreiten: *Denn gerecht ist Jahwe, Gerechte Thaten liebt er, Der Redliche wird schauen Das Antlitz seines [Retters].* Die Gerechtigkeit Jahwes, die sich in der Beschützung der in ihm sich bergenden Herzensgeraden erweist, ist bei Deuterojesaia und Späteren dasselbe, was wir unter „Treue" verstehen, seine gerechten Thaten Erweisungen dieser Treue vgl. besonders Mch 6 5 Jdc 5 11; gerecht und hilfreich sind Synonyma vgl. z. B. Jes 45 21. Im Schlussdistichon 7^{b} kann יָשָׁר nicht Obj. sein, weil das Verbum schauen dabei zu nichtssagend wäre; ist es Subj., so muss man יֶחֱזֶה schreiben. Der Schlussstichos ist verstümmelt; auch giebt פָּנֵימוֹ keinen Sinn, denn dass das Suff. als singularisches gemeint wäre, kann man auf phönizische Analogien nicht stützen. Am Nächsten liegt die Vermutung, dass der Dichter פְּנֵי mit einem Gen. geschrieben habe, von dem noch das מוֹ übrig geblieben ist. Ich nehme

an, dass es der Rest von מוֹשִׁיעוֹ ist (vgl. II Sam. 22 3 Jes 45 21): vielleicht waren einst Ps 11 und 12 so dicht an einander geschrieben, dass der Anfang des letzteren (הוֹשִׁיעָה) den Schluss des ersteren schädigte. „Das Antlitz des Retters sehen“ würde bedeuten: seine hilfreiche Parusie erleben.

Ps 11 hat im Charakter, in Form und Ausdruck so viel mit Ps 3 und 4 gemein, dass er mit ihnen denselben Verf. haben könnte. Mutet uns auch die vorletzte Strophe echt alttestamentlich an, so bewundern wir das Gottvertrauen des Dichters, das ihn zu einem tapferen Mann macht, der die Anerkennung eines Jesaia gefunden hätte.

Psalm 12.

Dasselbe Versmass wie in Ps 4 und 11. Der Verf. klagt über die zunehmende Falschheit und den Einfluss einer frechen, verlogenen Beredsamkeit und bittet Jahwe um Abhilfe.

2. *Rette, Jahwe, Denn dahin ist der Fromme, Denn verschwunden ist die Treue Von den Erdensöhnen.* Den zweiten und dritten Stichos dadurch sich ähnlicher zu machen, dass entweder חָסָד gelesen oder dass אֱמוּנִים mit „die Treuen“ übersetzt wird, scheint mir unnötig. Für פָּסוּ, das sonst nicht vorkommt, schreibt DE LAGARDE wohl mit Recht אָפְסוּ nach 77 9. Der חָסִיד ist der אִישׁ חֶסֶד, ein Mann, der Milde übt; da aber die Milde wie auch in anderen Religionen als Grundelement der pietas gilt — Gegensatz ist Wildheit, trotziger Hochmut und Selbstsucht —, so steht das Wort oft gradezu für pius, fromm. Der Plur. חֲסִדִים kann ganz allgemein, ohne dass eigentliche Milde noch ins Spiel kommt, Erweisungen von eifriger Frömmigkeit bezeichnen. Asidäer hiessen die eifrig Frommen im 2. Jahrh. Wenn unser junger Ps klagt, dass der Chasid dahin sei, so mag das einen noch weiteren Sinn haben als die ähnliche Klage Mch 7 2 Jes 57 1 und eine Spitze gegen die herrschende hasmonäische Partei enthalten, mit der die Asidäer und ihre Nachkommen, die Pharisäer, nicht immer übereinstimmten und endlich in blutigen Zwist gerieten.

3. *Lüge redet Der eine mit dem anderen, Mit glatten Lippen, Aus doppeltem Herzen reden sie.* חֲלָקוֹת ist abstrakter Plur. von חֶלְקָה vgl. Dan 11 32; zu dem Acc. שְׂפַת s. GES.-KAUTZSCH[26] § 117 t. Zu dem Ausdruck לֵב וָלֵב vgl. I Chr 12 33, zum Sinne des δίψυχος Jak 1 8.

4. *Es tilge Jahwe Alle glatten Lippen, Die Zunge [des Trugs], Die Grosses redet.* Dem dritten Stichos fehlt eine Hebung; ich nehme an, dass vor מְדַבֶּרֶת das ähnlich aussehende Wort מְרוּמוֹת (10 7 38 13) ausgefallen ist. Was גְּדֻלוֹת bedeutet, sagt die folgende Strophe

5: *Sie, die da sagen: Mit unserer Zunge sind wir stark, Unsere Lippen sind mit uns, Wer ist Herr uns?* Der zweite Stichos wird von manchen nach Dan 9 27: הִגְבִּיר בְּרִית לְ erklärt: jemandem den Bund festigen, aber es ist zweifelhaft, ob man בְּרִית ergänzen darf, dazu sollte man eher לְשׁוֹנֵנוּ תַגְבִּיר לָנוּ erwarten, denn nach v. 5b machen nicht sie die Zunge, sondern die Zunge macht sie stark. לְ scheint hier zu bedeuten: gemäss, nach, kraft, und הִגְבִּיר, Stärke machen, absolut und intrans. gebraucht zu sein: nach, bei der Zunge, die wir

besitzen, sind wir stark. Von der Macht einer gewissenlosen Beredsamkeit spricht auch Jes 29 21. Die fünfte Strophe

6[a] scheint nur zur Hälfte übrig zu sein, denn v. 6[b] schliesst sich nicht gut an. Vielleicht ist ein Satz zu ergänzen wie das überschüssige Distichon von 3 8[a]: *[Erhebe dich, Jahwe, Rette, mein Gott,] Ob der Vergewaltigung der Elenden, Ob dem Ächzen der Armen!* Es wäre ja denkbar, dass in einer älteren Sammlung Ps 3 4 und 11 12 näher bei einander standen, sodass die für 12 6 bestimmte Nachtragung in die falsche Kolumne geriet. Mit dem עַתָּה

6[b] beginnt deutlich genug ein neuer Vierzeiler: *„Jetzt erhebe ich mich," Spricht Jahwe, „Versetze in Heil Den, den man anschnaubt".* Der erste Satz ist ein Citat aus Jes 33 10, denn wenn v. 7 echt ist, so tröstet sich der Dichter mit einem älteren Gotteswort, wie schon Ewald vermutet; auch wäre das עַתָּה aus der sonstigen Haltung des Ps.s nicht zu erklären. Das zweite Distichon findet sich allerdings dem Wortlaut nach nicht in Jes 33, wohl aber dem Sinn nach. Schwierigkeit macht das יָפִיחַ לוֹ; man übersetzt vielfach: den, der sich danach sehnt, was ziemlich nichtssagend, auch sonst nicht zu belegen ist. LXX las אָפִיחַ בּוֹ (παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ); können wir auch die 1. pers. nicht brauchen, so um so besser das בּוֹ vgl. 10 5. Subj. von יָפִיחַ oder vielleicht besser יָפִיחוּ sind die Grosssprecher von v. 4f. „In Heil versetzen" wie 66 9.

7. *Die Worte Jahwes Sind lautere Worte, Geläutertes Silber, Siebenmal gereinigtes:* auf solche Verheissungen Jahwes kann man sich verlassen; vgl. zum Ausdruck 18 31 119 140 Prv 30 5, zu der manirierten Steigerung 19 8ff. בַּעֲלִיל לָאָרֶץ wird durch das Metrum ausgestossen. עֲלִיל fasst man meist nach Targ. als Schmelztiegel: im Tiegel an der Erde oder zur Erde hin; ist das richtig, so ist es die Glosse eines Lesers zu dem Begriff „siebenmal läutern," der auf eine sehr primitive Technik hinweist; bei einem grossen Ofen brauchte man nicht siebenmal zu schmelzen. Der Verf. glaubt an die Inspiration von Jes 33 und deutet sich, wie die Inspirationsgläubigen gewöhnlich thun, den heil. Text ohne viel Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn. Indessen könnte der Vers Zusatz sein.

8 9. *Du wirst sie bewahren Vor diesem Geschlecht und für immer, Wenn emporkommt Gemeinheit Bei den Erdensöhnen.* In v. 8 scheint תִּצְּרֵנוּ Variante zu תִּשְׁמְרֵם zu sein, dessen Suff. sich auf die Elenden v. 6 bezieht. זוּ, ohne Art., ist Zeichen später Abfassung. „Dies Geschlecht da" bedeutet: dies arge Geschlecht vgl. Dtn 1 35 Mk 9 19. LXX liest זֶה וּלְעוֹלָם, und für immer, reichlich so gut wie der MT. Mit זֻלֻּת, niedrige Gesinnung, wird noch einmal auf das verlogene Geschlecht der Gegenwart hingewiesen; die „Menschen" schlechthin v. 9[b] sind wie in v. 2 damit identisch. Was der Satz v. 9[a]: ringsum lustwandeln Gottlose, bedeutet und wie er hierherkommt, weiss ich nicht. Hat jemand die böse Zeit damit charakterisieren wollen, dass überall die Gottlosen umherstolzieren?

Ps 12 ist jünger als Jes 33, das in die erste Hälfte des 2. Jahrh. fällt, überhaupt wohl jünger als die meisten kleinen Sammlungen der Prophetenbücher, deren der Verf. ausser Jes 28—33 noch mehrere zu kennen scheint (s. zu v. 2) und die er als göttliche

Offenbarung zu seiner Erbauung und Tröstung las. Die Citierung einer Prophetenstelle und ihre eigentümliche Anwendung ist eigentlich das Interessanteste an dieser sonst nicht bedeutenden Dichtung.

Psalm 13.

Dasselbe Versmass wie Ps 4 11 12. Der Dichter ist nahe daran, seinen Feinden zu erliegen; von Sorge und Kummer gequält, verlässt er sich auf Jahwe, der ihm genug thun wird.

2. *Bis wie lange, Jahwe, Vergissest du mich beständig? Bis wie lange verbirgst du Dein Antlitz vor mir?* אָנָה eigentlich: wohin; sämtliche Zeitpartikeln haben ursprünglich räumliche Bedeutung. נֶצַח hier wie 16 11 Jer 15 18 Am 1 11 vgl. den Schluss von v. 3: immerzu, andauernd, ohne ab und an dem Dichter durch eine Gnadenerweisung zu bezeugen, dass er noch an ihn denkt; absichtlich nicht לָנֶצַח, denn „für immer" passt nicht zu עַד־אָנָה.

3[a]. *Bis wie lange muss ich hegen Schmerzen in meiner Seele, Kummer in meinem Herzen Bei Tage [und bei Nacht]?* Mit LXX Cod. Al. ist im letzten Stichos וָלַיְלָה hinzuzusetzen, weil sonst der Dichter sagen würde, dass er nur bei Tage zu leiden habe. Für עֵצוֹת, Ratschläge, schreibt man wohl besser mit Dyserinck und Buhl עַצָּבוֹת. Zu שִׁית בְּ vgl. Prv 26 24 Jer 9 7.

3[b] **4**[a]. *Bis wie lange erhebt sich Mein Feind über mich? Blick her, antworte mir, Jahwe, mein Gott!* Die Nennung des Feindes regt die Bitte um ein endliches Dazwischentreten Gottes an und schliesst das bange Fragen: wie lange? ab. Auch hier das Ringen der Parteien in der nachexilischen Judenschaft.

4[b] **5**[a]. *Mache licht meine Augen, Dass ich nicht entschlafe zum Tode, Dass nicht sage mein Feind: Ich ward seiner mächtig!* Zu v. 4[b] vgl. 38 11 und die häufige Phrase: das Licht sehen, d. h. glücklich leben; der Sinn ist: belebe mich wieder, gieb neuen Lebensmut. Sechow (bei Baethgen) schreibt besser אִישְׁנָה מָוֶת; מָוֶת ist verkürzt für שְׁנַת מָוֶת; der Tod wird oft als Schlaf gedacht, als ewiger Schlaf (z. B. Jer 51 39). In יְכָלְתִּיו ist der Acc. schwerlich richtig, da das intrans. יָכֹל sonst mit dat. pers. konstruiert wird; auch kann das Wort kaum die zwei Hebungen tragen, denn die Dichter werden ebenso sehr wie die Punktatoren das Aufeinanderstossen zweier betonter Silben zu vermeiden gesucht haben. Lies also mit LXX (πρὸς αὐτόν) יָכֹלְתִּי לוֹ. Auch die folgende Strophe

5[b] **6**[a] zeigt wie so manche andere Stelle, dass diese Dichtungen meist eng und klein zusammengeschrieben gewesen sind, da so oft eine Kleinigkeit fehlt: *Meine Dränger jubeln, Dass ich [beinahe] wanke, Doch ich, auf deine Gnade Vertraue ich [Jahwe].* Hinter כִּי אֲמוֹט setze ich ein כְּמָעַט ein, das wegen der Ähnlichkeit mit dem Vorhergehenden leicht ausfallen konnte; hinter בָּטַחְתִּי mag der Name Jahwe verkürzt als י geschrieben gewesen sein. Hier sollte das Merca mit Mahpach stehen.

6[b]. *Jubeln soll mein Herz Ob deiner Rettung, Singen will ich Jahwen, Weil er mir genug that.* יָגֵל schlägt auf יָגִילוּ v. 5 zurück; der Juss. drückt

etwas bescheidener aus, was das Futur. יָגִיל, wird jubeln, besagen würde. גָּמַל, meist mit dem Acc., steht in den Psalmen öfter mit עַל.

Wann dieser einfache schöne Ps, der freilich die Unsterblichkeitshoffnung auch nicht kennt, verfasst ist, lässt sich nicht sagen, da seit dem Exil die inneren Kämpfe wohl niemals recht aufhörten.

Psalm 14 und 53.

Der Ps ist in zwei Sammlungen aufgenommen, weshalb wir einmal über zwei Recensionen verfügen können; leider enthält die zweite, Ps 53, so arge, zum Teil auf Hörfehlern beruhende Textentstellungen, dass sie fast nur in sofern von Nutzen ist, als sie uns von der Lüderlichkeit mancher Abschreiber überzeugende Proben giebt.

Die Strophen enthalten je zwei Distichen zu drei und zwei Hebungen. Der Dichter beklagt die Verderbtheit seiner Zeit, besonders derer, die „Jahwes Brot essen", und droht mit Jahwes Einschreiten.

1 (53 2). *Es spricht der Thor in seinem Herzen: Es ist kein Gott; Verderbt, abscheulich handeln sie, Keiner thut Gutes.* Während der Weise aus der Religion und Erfahrung das Regiment Gottes kennt, denkt der Thor, der unter dem Einfluss seiner lasterhaften Triebe die ernstlichen Winke von oben her in den Wind schlägt: es ist kein Gott, d. h. keine göttliche Ahndung (10 4), denn um theoretische Skepsis handelt es sich nach dem Zusammenhang nicht. Im zweiten Distichon verbindet Ps 53 beide Verben durch וְ, das besser fehlt, und schreibt עָוֶל für עֲלִילָה. Letzteres gehört zu beiden Verben und hat den abstrakten Sinn „das Thun", da der Ps nicht von einer einzelnen That redet; עָוֶל hingegen kann nicht gut mit הִשְׁחִיתוּ verbunden werden, zu dem vielmehr ein דַּרְכָּם hinzuzudenken wäre: sie haben sich verderbt und abscheulichen Frevel verübt. Der Text von Ps 53 ist also weniger einfach, dazu nicht recht passend zu dem Schlusssatz: keiner ist, der Gutes thut; wenn man Frevel erwähnt, macht man eine solche Bemerkung nicht mehr.

2 (53 3). *Jahwe blickt vom Himmel herab Auf die Erdensöhne, Zu sehen, ob da sei ein Verständiger, Der nach Gott fragt,* nach אֱלֹהִים, nicht nach Jahwe, weil es sich nicht um ein intimeres Verhältnis zu Gott, sondern nur um die allgemeine Gottesfurcht handelt, um die Scheu vor dem Gesetzgeber und Richter; auch דָּרַשׁ ist hier nicht das Gottsuchen aus religiösem Triebe, sondern das Achtgeben auf Gottes Gesetze und Weltregierung. הִשְׁקִיף anschaulich: von einem hochgelegenen Punkte sich vorbeugend niederschauen. מַשְׂכִּיל (Part. Hiph., Denomin. von שֶׂכֶל) ist der, der durch Erfahrung und Lehre die richtige Einsicht in unsere Abhängigkeit von Gott gewonnen hat und danach lebt. Die dritte Strophe

3 (53 4) sagt, was Gott erblickt hat: *Das Ganze ist abgefallen, insgesamt sind sie entartet, Keiner thut Gutes, [Kein Verständiger, der nach Gott fragt] Auch nicht Einer!* Ps 53 hat כֻּלּוֹ סָג für סָר הַכֹּל. אָלַח wird im Arabischen vom Sauerwerden der Milch gebraucht vgl. Hi 15 18. Vom zweiten Distichon ist blos der zweite zweihebige Stichos erhalten, wo LXX statt גַּם אֶחָד das gewöhnlichere עַד אֶחָד las; der ausgefallene dreihebige hat vermutlich auch mit אֵין begonnen und ist deswegen vom Abschreiber übersehen; man kann ihn

nach v. 2 ergänzen. Was jetzt in der LXX folgt, ist wahrscheinlich von christlicher Hand aus Rm 3 13–18 nachgetragen.

4 (53 5). Ein zorniges Auffahren: *Haben denn keine Einsicht die Übelthäter, Die mein Volk fressen? Sie essen Jahwes Brot, Jahwe rufen sie nicht an!* Dass Jahwe selber rede, ist nicht wahrscheinlich, da er im zweiten Distichon in der 3. pers. genannt wird. Im ersten Distichon streiche ich mit Ps 53 das כָּל־. Das zweite Distichon, das mit אָכְלוּ beginnt, hat eine Hebung zu wenig, ist auch in seinem ersten Stichos: sie essen Brot, sinnlos. Ich schreibe יְהוָה zweimal und glaube dadurch eine Motivierung der Frage: haben sie denn keine Einsicht (יָדַע absolut gebraucht, דַּעַת haben)? zu gewinnen: sie essen Jahwes Brot und rufen ihn doch nicht an: ist das nicht eine unbegreifliche Thorheit? „Jemandes Brot essen" heisst: von ihm unterhalten werden und in seinen Diensten stehen vgl. 41 10. Das passt auf alle Israeliten, besonders aber auf die Priester, die noch in einem besonderen Sinn Jahwes Brot essen (Lev 21 22), und wahrscheinlich enthält unsere Stelle einen Hieb auf den Priesteradel, da die אֹכְלֵי עַמִּי nicht gewöhnliche Übelthäter sein können, auch für jenen der Vorwurf der Unwissenheit am Schwersten ist. Die fünfte Strophe

5 6 (53 6) macht vor allem wahrscheinlich, dass Ps 53 nach dem Gehör, vielleicht aus dem Gedächtnis niedergeschrieben ist: פִּזַּר ist verhört aus בִּדַּד und hat dann den Wegfall von צַדִּיק nach sich gezogen, עֲצָמוֹת ist aus עֲצַת oder wahrscheinlich eher aus מֵעֲצוֹת verhört, מְאָסָם aus מַחְסֵהוּ, endlich חֹנָךְ aus עֲנִי, wobei allerdings die Konjektur schlecht gehörten oder behaltenen Wortlaut aufzubessern hatte. Wie das לֹא הָיָה פַּחַד entstand, ist weniger klar; da aber das שָׁם פָּחֲדוּ־פָחַד in Ps 53 eigentlich gar nicht am Platz ist, so halte ich dies Sätzchen für eine Eintragung aus Ps 14 und den Zusammenhang: es gab keinen Schrecken, denn Gott zerstreute die Knochen deines Belagerers (?! LXX hat חָנֵף, des Unheiligen), für den wahren Text von Ps 53, der ja aber deutlich genug nicht der ursprüngliche sein kann. In Ps 14 ist alles in Ordnung mit Ausnahme von עֲצַת עֲנִי תָבִישׁוּ, das man nicht einmal übersetzen kann, da הֵבִישׁ stets nur ein persönliches, nicht ein sachliches Obj. hat. Wollte man sich darüber hinwegsetzen, so würde der Sinn: ihr werdet den Anschlag des Elenden beschämt machen, so ziemlich das Gegenteil von dem besagen, was zu erwarten ist; auch die 2. pers. ist lästig. Mit Rücksicht auf das עצמות (s. oben) und הבישתה (LXX: הבישו) von Ps 53 lese ich מֵעֲצֹת עֲנִי הֹבִישׁוּ. Demnach: *Da beben sie, denn Gott Ist im gerechten Geschlecht; Ob der Anschläge auf den Elenden werden sie zu Schanden, Denn Jahwe ist seine Zuflucht.* שָׁם vgl. 36 13 weist wie das אָז 2 5 auf den von der gläubigen Phantasie geschauten Zeitpunkt hin, wo Jahwe eingreift. Die Perfekte sind ähnlich gebraucht wie z. B. Jes 9 1 ff. עֲנִי ist gen. obj. Der Verf. erwartet, dass die אֹכְלֵי עַמִּי noch Schlimmeres gegen seine Partei aushecken werden, gegen die „Elenden" oder Demütigen, die Chasidim, die Pharisäer. Mit dieser Strophe ist das ursprüngliche Gedicht zu Ende, denn der jetzige Schluss

7 (53 7) gehört schon wegen des Metrums, das drei vierhebige (oder sechs zweihebige) Stichen aufweist, und noch mehr wegen seines Inhalts nicht

zu ihm, sondern ist ein kleines Gebet, das der Leser nach diesem Ps sprechen soll: *O käme doch von Zion die Rettung Israels! Wenn Jahwe das Geschick seines Volkes wendet, Wird Jakob jubeln, Israel sich freuen.* Die Wendung ist die messianische, durch die Israel aus seiner gegenwärtigen Niedrigkeit erhoben wird; diese Wendung geht von Zion aus, wo Jahwe wohnt. Das kleine Gedicht kann recht wohl älter als Ps 14 sein, ist aber wegen מִצִּיּוֹן nachexilisch. Zu מִי־יִתֵּן als Wunschpartikel s. Ges.-Kautzsch[26] § 151[b]. Für יְשׁוּעַת ist 53 7 der öfter gebrauchte Plur. geschrieben. שׁוּב שְׁבוּת kommt wenigstens in einer vorexilischen Stelle vor (Hi 42 10 — auf Am 9 14 Hos 6 11 ist kein Verlass) und ist wahrscheinlich nach Phrasen wie: ein Geschrei schreien u. dgl. zu erklären: eine Wendung wenden, wobei שׁוּב noch aktiv gebraucht wird und der Vokal der ersten Silbe von שְׁבוּת abnorm verkürzt ist (Olshausen S. 417). יָגִיל dichterisch für יָגֵל.

Ps 14 ist allem Anschein nach ein Erzeugnis der Schriftgelehrten oder Weisen strenger Observanz und fällt entweder in die Zeit der schlechten Hohenpriester in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. oder der Kämpfe zwischen den Pharisäern und den „stolzen" Hasmonäern (vgl. Ps 9 10).

Psalm 15.

Dreihebige Vierzeiler. Eine Art Beichtspruch, der bei der Vorbereitung auf den Gottesdienst gesprochen oder bei Prozessionen auf den heiligen Berg oder zu Anfang des Gottesdienstes gesungen sein mag.

1—3[a]. *Jahwe, wer wird gasten in deinem Zelt Und wer Bürger sein auf deinem heiligen Berge?* Über גּוּר, Gast, Client sein, s. zu 5 5; von diesem Begriff wird man das „Wohnen" nicht sachlich unterscheiden dürfen, obwohl es stärker das Bürgerrecht betont (שָׁכַן, Hausgenosse, Bürger sein), das der Fromme auf Gottes Berg geniesst; will man dennoch trennen, so wären die Proselyten vor den Israeliten genannt (vgl. die πάροικοι und οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ Eph 2 19). Das „Zelt" poetisch für Jahwes Tempel. Die Beichte wird gewissermassen vor Jahwe abgelegt. LXX hat v. 1[b] וּמִי, was besser ist, weil auch die übrigen Distichen vor dem zweiten Stichos ein וְ haben. Nun die Antwort v. 2: *Wer unsträflich wandelt* u. s. w. הֹלֵךְ mit dem Acc. wie in der ähnlichen Stelle Jes 33 15 s. Ges.-Kautzsch[26] § 118 q; auch דֹּבֵר für מְדַבֵּר in Jes 33. In v. 2[b] ist בִּלְבָבוֹ zu übersetzen: mit seinem Herzen, d. h. von Herzen (vgl. z. B. Dtn 6 5). Zu diesem Satz ist vielleicht v. 3[a] eine Glosse: „wer seine Zunge nicht überstürzt". Das Qal רָגַל kommt nur hier vor; das Piel bedeutet kundschaften und vielleicht einmal (II Sam 19 28) verleumden (ausspionieren, dann denuncieren). Letztere Bedeutung wird von vielen auch hier angenommen, doch wäre dann עַל־לְשֹׁנוֹ überflüssig und sollte der Stichos hinter v. 3[b] stehen. Besser versteht man das Wort nach dem aramäischen רָגִיל, schnellfüssig, behende (Hieron.: facilis in linguam suam) und das עַל nach Koh 5 1: übereile deinen Mund nicht. Der Glossator will also das בִּלְבָבוֹ erklären, das für ihn bedeutet: mit Vorbedacht, nicht gedankenlos.

3[b]—4[b]. Der Spruch lenkt in das verb. fin. über, da der Hebräer nicht gern allzu lange in Participien oder Infin. spricht: *Wer dem Nachbarn nichts*

Böses thut Und Schmähung nicht ausbringt über seinen Nächsten, In dessen Augen der Verworfene verächtlich ist, Der aber die Fürchter Jahwes ehrt. רֵעֵהוּ ist der Volksgenosse, Nachbar. נָשָׂא ist aus נָשָׂא קוֹל, die Stimme erheben, hervorgegangen und hat, nachdem קוֹל vergessen wurde, die Fähigkeit erhalten, ein neues Obj. zu sich zu nehmen, und die Bedeutung „aussprechen" vgl. Ex 23 1. Im dritten Stichos v. 4a hätten beide Part. Niph. gerundivischen Charakter, wenn der Text richtig ist. Schon die Accentuation schwankt, ob das erste oder das zweite Part. Prädikat ist, und wenn der Text richtig ist, so ist er jedenfalls recht undeutlich. LXX hat besser πονηρευόμενος, las also נִבְאָשׁ für נִמְאָס, eigentlich: der Verfaulte vgl. das נָאֱלָח 14 3 Hi 15 16. Gemeint sind solche, die durch ihren bösen Wandel sich anrüchig und unmöglich gemacht haben und mit denen ein rechtschaffener Mensch nicht verkehrt vgl. 50.17 18. Der vierte Stichos ist charakteristisch: die Ehrung der Anhänger des Gesetzes wird hier unter die wichtigsten Bedingungen des Bürgerrechts am Tempel gerechnet. Wie sehr die Schriftgelehrten und Pharisäer auf Ehre aus waren, weiss man aus dem NT und dem Talmud (der Lehrer soll mehr geachtet werden, als der Vater und fast wie Gott selbst). Der נִבְאָשׁ hingegen ist zu behandeln wie die „Sünder" Lk 15 2, mit denen man keinen Umgang haben soll. Im dritten Vierzeiler

4c **5** stelle ich mit Bickell v. 4c hinter v. 5b: *Wer sein Geld nicht auf Zinsen giebt Und Geschenk wider den Unschuldigen nicht annimmt, Nachteiligen Schwur nicht abändert: Wer dies thut, wird nimmer wanken.* Zinsen darf man nicht von den Volksgenossen nehmen (Ex 22 24 Dtn 23 20 Lev 25 35 ff.), dagegen wohl von den Fremden (Dtn 23 21 15 6); die Moral dieser Beichtformel ist partikularistisch vgl. v. 3. Das liegt in der Entwicklung aller Ethik, nur das Christentum und der Buddhismus sind über solche Beschränkung wenigstens im Princip erhaben. Übrigens hatten die Deuteronomiker die Wahrnehmung zu machen, dass ähnliche Verbote leicht wieder andere Härten mit sich bringen, nämlich die Verweigerung des Darlehens, wissen sich aber dagegen nur durch dringende Mahnungen zur Milde zu helfen (15 7 ff.); unsere Gesetze über Zins und Wucher sind am Ende doch humaner, weil praktischer. Das Annehmen von Geschenken im Prozess ist eine alte Klage, wesentlich veranlasst durch den Mangel einer festen Besoldung der Richter, als welche zunächst die Ältesten fungierten. In v. 4c ist נִשְׁבַּע לְהָרַע (ein Vordersatz: hat er geschworen; הָרַע Inf. Hiph. von רָעַע) abgekürzt aus der Formel נ׳ ל׳ אז לְהֵיטִיב Lev 5 4: einen (unbesonnenen) Schwur leisten zum Nachteil oder zum Vorteil, selbstverständlich für den Schwörenden selber; das הֵיטִיב konnte weggelassen werden, weil niemand an einem Schwur, der ihm Vorteil bringt, etwas „vertauscht", abändert. „Wer diese Dinge thut", schliesst der Spruch, als hätte er positive und nicht fast ausnahmslos negative Forderungen aufgestellt, — der kommt nimmer ins Unglück. Mit dem letzteren Satz verrät der Verf., dass ihm Ethik und Kultus wesentlich den Zweck haben, das Wohlergehen des Menschen zu sichern. Dieselbe eudämonistische Religionsauffassung und dieselbe Vergeltungslehre vertritt bekanntlich auch das Deuteronomium: der psychologische Grund liegt wesentlich darin, dass jenes Gesetz und unser Ps

auf den Mann aus dem Volke berechnet sind, dem die Selbsterhaltung das wichtigste Gebot ist.

Daraus erklärt sich auch in etwas die Ärmlichkeit der Anforderungen, die der Spruch an den Teilnehmer am Gottesdienst erhebt; ähnlich sind die Formeln 24 3 ff. Jes 33 15 f. Wie es scheint, ist die der Liturgie Ps 24 angehörige die älteste und unser Ps sowie Jes 33 15 f. daraus erweitert. Eine fernere Erweiterung scheint der Eid zu sein, den die Essener ihren Novizen abverlangten, bevor sie sie zu ihrem Mahl zuliessen: Gott fürchten, gegen die Menschen redlich sein, niemandem mit Wissen und Willen (κατὰ γνώμην, בִּלְבָבוֹ) oder Geheiss schaden, die Ungerechten hassen, es mit den Gerechten halten, allen, besonders den Oberen, treu sein . . ., die Wahrheit lieben, die Hände von Diebstahl, die Seele von unheiligem Gewinn rein halten zu wollen (Jos. bell. Jud. II, 8 7).

Psalm 16.

Vierhebige Siebenzeiler: zwei Stollen zu je einem Distichon und ein Abgesang von drei Stichen (vgl. Ps 5). Der Dichter fühlt sich äusserlich und innerlich durch Gott beglückt und weiss sich durch ihn vor Scheol sicher.

1b—4. Der Dichter hat nur Lust an Jahwe, verabscheut die Götter. Das erste Distichon v. 1b 2a: *Bewahre mich, Gott, denn ich vertraue auf dich, Ich spreche zu Jahwe: mein Herr bist du.* V. 1b wie 7 2 11 1. Das erste Wort von v. 2 hat der Verf. nach aramäischer Art ohne das schliessende i gesprochen und geschrieben. Er will nur Jahwes Schützling sein (31 15) und keinen fremden Gott als Herrn anerkennen, wie nach v. 4 offenbar andere Juden thun. Das zweite Distichon steckt in v. 2b 3, ist aber in böser Verfassung. Nach dem MT würde es lauten: mein Glück beruht nicht auf dir; was die Heiligen anbelangt, welche im Lande sind, so sind es die Herrlichen, an denen all meine Lust ist. Da ist weder von einem vernünftigen Sinn, noch von einem Metrum zu reden. Ewald konstruiert etwas anders: den Heiligen . . . und den Herrlichen . . . es mehren sich u. s. w. Die Vorlage der LXX lautet: טוֹבֹתַי בַּל צָרְכֶּךָ לִקְ׳ א׳ בְּאַרְצֹה הֵם הֶאְדִּיר כָּל־חֲפָצָיו־בָּם: meiner Güter bedarfst du nicht; was die Heiligen anlangt, welche in seinem Lande sind, strahlen hat er lassen all seine Kleinodien an ihnen — ein Gedankengang, der nicht so übel ist, aber sich nicht recht in den Zusammenhang schickt. Wellh. zieht טוֹבָתִי zum Vorhergehenden und schreibt dann: בְּלִיַּעַל כָּל־קְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּחֲרוּ הֵמָּה וְאַדִּירִים כֻּלָּם חָפְצוּ בָם: nichtsnutz sind alle Heiligen (Hi 5 1), die jene erwählten, und die Hehren alle, an denen sie Gefallen haben. An dem Sinn ist nichts auszusetzen, aber das Metrum ist völlig dahin, wenn man nicht אֲדֹנָי und אֲשֶׁר streicht, was dem Text freilich nur zum Vorteil gereichen würde und nicht allzu schwierig wäre. Baethgen bringt durch Kombination des hebr. und griech. Textes einen Satz heraus, der aus dem poetischen Satzbau und dem Zusammenhang ganz herausfällt: An den Heiligen, die im Lande sind, handelt Jahwe herrlich, All sein Wohlgefallen hat er an ihnen. Bickell scheint mir Recht zu haben, wenn er den prosaischen Satz v. 3a für eine Glosse (zu v. 3b) erklärt: „geht auf die Heiligen, welche im Lande sind“, nämlich im heiligen Lande. Mit älteren Übersetzern (Symm., Trg., Hier., wohl auch Pesch.) und neueren Exegeten lese ich in v. 2b בַּל בִּלְעָדֶיךָ. אַדִּירֵי v. 3b ist entweder volkstümliche Verkürzung für אַדִּירִים oder stat. constr. zu dem nachfolgenden Relativsatz und meint

vielleicht die Bewohner des heil. Landes, die die Glosse nach bekannter Sitte als die Heiligen bezeichnet (Dan 7 18 21 u. s. w. Psalter Sal 13 9 Act 9 13 u. s. w.), eher aber wohl die Vorsteher des Volkes und die Priester in Jerusalem (vgl. II Chr 23 20). Demnach lautet das zweite Distichon: *Mein Glück ist nicht ausser dir Und den Herrlichen, an denen ich all meine Lust habe.* Der Dichter hält zu Jahwe und zu seinem Volk, dessen Vorsteher ganz nach seinem Sinne sind. So scheint mir v. 3 am Besten dem Abgesang v. 4 zu entsprechen: *Deren Bilder sich mehren, die andere preisen — Ich will ihre blutigen Gussopfer nicht giessen, Noch ihre Namen auf meine Lippen nehmen.* Der Verf. redet von fremden Göttern, deren (zahlreiche) Bilder den Juden zunächst das Anstössigste waren; auf sie beziehen sich die Suffixe von נִסְכֵּיהֶם und שְׁמוֹתָם, nicht auf die Götzenanbeter, denn weder war der Verf. in der Lage noch schwerlich auch so peinlich, die Nennung von abtrünnigen Juden oder von Heiden ganz zu vermeiden; eher wird er die Namen der ersteren nach Vorschrift von Jes 65 15 behandelt haben. Anders steht es mit den Götzen selber, deren Name ein שִׁקּוּץ ist und böse Zauber auswirkt, mindestens die Lippen eines „Heiligen" profaniert und daher ebenso ängstlich zu vermeiden ist, wie in der Meinung unseres Volkes der des Teufels. So enthält v. 4^c eine Climax zu v. 4^b. Trankopfer von Blut sind solche, die so gut sind wie Mord und Totschlag vgl. Jes 66 3: wer im unerlaubten Kult einen Stier schlachtet, ist so gut wie einer, der einen Menschen tötet. An extreme Greuel wie Kindesopfer u. dgl. braucht man also nicht zu denken. Während v. 4^{bc} klar ist, macht v. 4^a viele Schwierigkeiten. Die Übersetzung der LXX: „viel werden ihre Schmerzen" war nur möglich, weil sie überhaupt mit dem Wortlaut nichts anzufangen wusste: einer so billigen Frömmigkeit wollte sich doch wohl der Verf. nicht rühmen, dass er darum jene Kulte vermied, weil sie Schmerzen bringen. Andere alte Übersetzer geben denn auch עִצְּבוֹתָם durch „ihre Götzen" wieder, obgleich sonst statt dessen das masc. עֲצַבֵּיהֶם gebraucht wird, welche Lesart ja existiert haben kann. ירבו kann man als Qal oder als Hiph. aussprechen. Aber was ist mit אַחֵר מָהָרוּ anzufangen? מָהַר bedeutet „ein Weib kaufen", giebt daher auch bei der grössten Künstelei keinen Sinn; ebenso wenig die Aussprache מִהֲרוּ, eilen. Fasst man מהר gleich מוּר oder vielmehr הֲמִיר, so steht im Wege, dass wenigstens הֲמִיר nicht eintauschen, sondern vertauschen bedeutet. Wellh. nimmt von den beiden Wörtern die Konsonanten אַחֵרִים und überlässt die letzten drei הרו ihrem Schicksal; Dyserinck verwandelt diese in הדו. Vereinigt man beide Konjekturen, so ergiebt sich der einfachste Satz und natürlichste Sinn: יִרְבּוּ עֲצַבֵּיהֶם אֲחֵרִים הָדוּ, die Götzen, deren Nennung der Verf. umgeht, werden hier umschreibend eingeführt als die, deren Bilder viel sind (oder sich im Lande mehren), die andere Juden preisen, nämlich in ihrer Beteiligung an heidnischen Mahlzeiten, bei denen die Götter Gussopfer und Lobgesänge empfangen. Der Verf. muss in einer Zeit oder in einer Umgebung leben, wo das oft geschah. Er selber hat

5—8 in und durch Jahwe das beste Teil gewonnen. Der erste Stichos v. 5 ist mit einer Variante behaftet, was sich schon bei einer wörtlichen Übersetzung zeigt: Jahwe ist der Anteil meines Teils und mein Becher u. s. w. מְנָת

kann nur zu כּוֹסִי, nicht zu חֶלְקִי gehören, כּוֹסִי kann nicht allein stehen (Jahwe mein Becher!), der Dichter hat entweder gesagt: Jahwe ist mein Teil (חֶלְקִי) oder: Jahwe ist mein Becheranteil. Im Folgenden haben die Alten תֹּמֵךְ gelesen, die matres lect. sind jung und entweder aramaisierender Orthographie oder der Meinung entsprungen, dass תמך eine 2. pers. sei; aus letzterer Meinung leitet Bickell auch die Einsetzung von אַתָּה her. Wegen des Bildes vom Lose in 5b halte ich חֶלְקִי in v. 5a für ursprünglich und מְנָת כּוֹסִי entweder für ein blosses Citat oder mit אַתָּה verbunden für eine Variante zum Übrigen (vgl. 11 6); das וְ vor כוסי gehört vielmehr vor תמך. Für dies letztere Wort scheint mir die Auffassung der Alten, die es für ein Part. Qal von תָּמַךְ ansehen, immer noch sehr viel besser als die vorgeschlagenen Änderungen (תּוֹסִיף, תָּמִיד, תּוֹמִיךְ): *der mein Los fasst*, der für mich lost. גּוֹרָל ist eigentlich das Lossteinchen. Das Bild von v. 6a ist ungenau, denn Messschnüre „fallen“ eigentlich nicht vgl. übrigens Jos 17 5. Die beiden Disticha dieser Strophe lauten also: *Jahwe ist mein Teil und Lenker meines Loses, Besitz ist mir zugefallen im lieblichsten Gebiet, Und ein schönes Erbe ist mir geworden: Ich preise Jahwe, der mich beraten hat.* In נַחֲלַת statt נחלתי ist wieder das î nach aramäischer Weise verschluckt. שָׁפַר עַל ist ganz aramäisch. אַף ist hier nur ein poetisches Wort für וְ. Der Dichter preist Jahwe, dass er ihn beraten, ihm in Handel und Wandel immer den rechten Weg gewiesen hat. Wie werden dem Dichter Jahwes Ratschläge zu Teil? Das deutet der Abgesang an v. 7b 8: *Und in den Nächten haben mich meine Nieren unterwiesen, Ich stellte Jahwe vor mich beständig, Weil er zu meiner Rechten, wanke ich nicht.* Die Nieren, oft mit dem Herzen zusammengestellt als Organe der geistigen Thätigkeit, haben in der einsamen Stille der Nacht, wo der Mensch über sich selbst, seine Lage, seine Zukunft, seine Pläne und Aufgaben nachsinnt und der fromme Jude im Gesetz studiert, den Dichter zum Rechten gewiesen, und in jedem guten und richtigen Gedanken hat er Gottes Rat erkannt. Sogenannte Einfälle werden in der alten Zeit meist auf Eingebung zurückgeführt. Der Dichter aber hat alles mit seinem Gott überlegt, er hat sich Jahwe beständig vor Augen gestellt und bei jeder Sache gefragt: wie steht Jahwe dazu, billigt er es? wird er es unterstützen? und was sich dabei ergab, das stammte für ihn von Gott. Und das Facit seiner Lebenserfahrung lautet: weil er zu meiner Rechten ist, nämlich als Helfer und Beschützer (109 31 121 5), so geht's mir immer gut. Im Schlussstichos ist hinter מִימִינִי das Subj. הוּא nicht blos hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen, denn den Ausfall kann man durch andere gleichfalls defekte Stellen nicht rechtfertigen. In der dritten Strophe

9—11 blickt der Dichter mit getrostem Mute auf die Zukunft: *Darum*, weil Gott zu seiner Rechten ist, *freut sich mein Herz und jubelt meine Ehre, Und mein Leib wohnt sicher.* Zu כְּבוֹדִי vgl. zu 7 6. v. 10: *Denn nicht wirst du meine Seele der Scheol preisgeben, Nicht deinen Frommen die Grube sehen lassen.* Auf den ersten Blick ist schwer zu entscheiden, ob der Verf. hier ein vorzeitiges Sterben verneint oder von der Unsterblichkeit spricht. Die Behauptung, dass er nicht von sich selber, sondern von Israel rede, ist nicht der Widerlegung wert, weil einfach aus der Luft gegriffen; vollends gedankenlos

wird diese Eintragung, wenn das aus der Gefangenschaft zurückgekehrte Israel diesen Ps sprechen soll, das sich bekanntlich anhaltend in der kläglichsten Lage befand. Gegen die Deutung, dass der Verf. nur an ein langes Leben denke und sich vor dem Tode sicher fühle, lässt sich nicht einwenden, dass kein Mensch von sich sagen könne, er werde die Grube nicht sehen, da jeder Leser wusste, wie diese Sätze gemeint seien, mindestens ebenso gut, wie z. B. der Wunsch 61 7 8. Diese Deutung ist aber der auf die Unsterblichkeit vorzuziehen, weil der Verf. schwerlich sagen konnte: weil ich unsterblich sein werde, wohnt mein Leib sicher. Dieser letztere Satz besagt, dass der Dichter sich vor plötzlichen Unglücksfällen, die dem Gottlosen jähen Tod bringen, sicher weiss. Ebenso behaupten im B. Hiob die Freunde, dass des Bösen Glück plötzlich morsch ist, wie ein Traum entschwindet, dagegen der Fromme sorgenlos glücklich. Der Ausdruck: der Scheol überlassen, erklärt sich aus der Vorstellung, dass Scheol nach dem Leben der Menschen gierig ist. Das Qrē חֲסִידְךָ ist nicht blos besser als das Ktīb, sondern auch älter (Alle Übersetzungen). Das Tristichon v. 11 ist dazu die positive Ergänzung: *Du lehrest mich den Weg des Lebens, Sättigung mit Freuden ist bei deinem Angesicht, Liebliches zu deiner Rechten immerdar.* Jahwe zeigt dem Dichter den Weg, wie er sein Leben erhalten kann, es ist natürlich „der Weg der Guten“ (Prv 2 19 20). Die Sättigung mit Freuden ist nach dem ganzen Ps nicht blos und nicht einmal vorzugsweise im geistlichen Sinne zu verstehen, sondern umfasst alles Glück, was der Dichter v. 5–10 genannt hat: das äussere Wohlergehen, die Gesundheit und die heitere Gewissheit, vor allem Unfall sicher zu sein. Die „lieblichen Dinge“ sind zur Rechten Jahwes gleichsam aufgehäuft, um freigebig an die Frommen ausgeteilt zu werden.

Ps 16 ist das Gedicht eines glücklichen Menschen, der sein Glück allein Jahwe verdankt, merkwürdig dadurch, dass abgesehen von dem kurzen konventionellen Eingang keine Bitte und kein direkter Dank laut wird. Keine äussere Veranlassung, nur sein Glücksgefühl treibt den Dichter, zu singen und sich zu Jahwe und seinem Volk zu bekennen; sein Leben war eine glückliche Probe auf die Theorie vom Glück der Guten. Wie das fröhliche Gemüt dieses Chasid, der nicht nach links noch rechts schaut, eine Hiobsprüfung ertragen hätte, ist allerdings schwer zu berechnen, und der christlichen Welt- und Lebensauffassung dürfte seine naive Freude am äusseren Wohlergehen und sein zuversichtlicher Glaube an dessen Bestand nicht ganz genügen. Wann und wo er gelebt hat, lässt sich nicht näher bestimmen; die eindringenden Götterbilder der „Anderen“ sind wohl griechische; nach der Sprache, die sich um Aramaismen nicht kümmert, und nach der Bewunderung der אַדִּירִים mag der Verf. eher im Ausland gelebt haben und so wohl auch der Verf. der Glosse 3a.

Psalm 17.

Zweihebige Vierzeiler wie in Ps 4 11—13. Der Dichter bittet im Bewusstsein seiner Frömmigkeit und seines Rechts Jahwe um Schutz vor weltlich gesinnten Feinden.

1. *Höre, Jahwe, auf Gerechtigkeit, Vernimm mein Flehen, Horch auf mein Gebet Von truglosen Lippen!* צֶדֶק ist wohl nach v. 15 zu erklären als Gerechtigkeit, strenge Frömmigkeit. בְּלֹא שְׂפָתַי מ', ein verkürzter Relativsatz, wörtlich: das mit Nicht-Truglippen geschieht; zu diesem Gebrauch von לֹא vgl. Ges.-Kautzsch26 § 152 a Randnote 2.

2. *Von deinem Antlitz Geht aus mein Recht, Deine Augen schauen Recht-*

schaffenheit. מִשְׁפָּט ist das Recht im Prozess, מֵישָׁרִים ist etwas allgemeiner und Vorbereitung für die mit

3 (bis זמתי) beginnende Ausführung über die Frömmigkeit des Betenden. *Prüfst du mein Herz, Siehst nach bei Nacht, Erprobest mich, Du triffst keine Arglist.* תִּמְצָא charakterisiert sich durch die imperfekt. Form als Nachsatz zu den vorhergehenden Perfekten. צָרַף wird wie בָּחַן vom Prüfen des Metalls gebraucht. לַיְלָה mag andeuten, dass der Ps. am Abend gedichtet ist (vgl. v. 15), bezieht sich aber wohl auch auf den Verkehr des Frommen mit Gott in der nächtlichen Stille und auf die Selbstprüfung, die er dabei vornimmt vgl. 16 7. זמתי ist mit LXX gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen, wie einerseits aus dem Metrum, andererseits daraus hervorgeht, dass sonst תִּמְצָא des Obj.s entbehrt. LXX las זִמָּה, was vielleicht das Beste ist; die Buchstaben des MT sind jedenfalls זְמָתִי auszusprechen, da זַמֹּתִי sinnlos ist, wenn es 1. pers. Perf., und unnötige Künstelei, wenn es Inf. mit Suff. sein soll. Zu dem Suff. von זְמָתִי wäre עֲוֹנִי 18 24 zu vergleichen. Aber das זִמָּה der LXX (oder ein זִמֹּת) ist deswegen besser, weil zwar jeder Mensch עָוֹן hat, aber nicht זִמָּה, Arglist. Spricht dieser Vierzeiler von Gedankensünden, so

3c—4c von Wortsünden: *Nicht läuft mein Mund über, Deinem Thun schweige ich, Auf's Wort meiner Lippen Hab' ich geachtet.* עָבַר, überfliessen, absolut und in schlechtem Sinn gebraucht wie 73 7. Der Dichter ist ein עָנָו, einer von den „Stillen im Lande". Das folgende לִפְעֻלּוֹת אָדָם steht völlig in der Luft und kann nirgends untergebracht werden, selbst wenn man ohne alle Analogie die „Thaten der Menschen" zu bösen Thaten macht. Ich schlage vor zu lesen: לִפְעֻלָּתְךָ אָדֹם. Der Dichter unterwirft sich Gottes Willen, schweigt ihm, weil er weiss, dass Gott alles wohl macht vgl. 37 7 62 2 6, und erlaubt sich keine Kritik noch gar ein unziemliches Wort (vgl. Hi 2 10). Das zweite Distichon würde lauten: auf deine Lippen achte ich, der sich selbst des Redens enthält. Aber wahrscheinlicher ist mir, dass das ך von שפתיך zwischen den Zeilen stand und hinter פעלת, nicht hinter שָׂפָתַי, wie nun zu lesen ist, gehörte. Dann erhält die ganze Strophe den einheitlichen Sinn, dass der Dichter sich vor jedem unnützen Wort vorsichtig gehütet hat. שָׁמַר בְּ wie II Sam 18 12: sorgfältig auf etwas Acht geben. אֲנִי ich selbst, auf eigenen Antrieb. Haben wir die Meinung des Dichters richtig getroffen, so verwahrt er sich nicht gegen grobe Sünden, sondern ist sich jener höheren Reinheit bewusst, deren sich streng religiöse Menschen befleissigen, und als ein solcher Mensch giebt er sich auch in den letzten Strophen zu erkennen. Aber dann kann er im folgenden Vierzeiler

4d 5 nicht von den Pfaden des Wüterichs reden, wie die jetzige Versabteilung will. Dass er sich vor dem Wandel eines פָּרִיץ, eines „reissenden" Menschen gehütet habe, wie auch neuere Exegeten den Verf. unter Zuhilfenahme verschiedener Textkorrekturen sagen lassen, ist überhaupt eine barocke Aussage: wie viel Menschen sind denn in der Lage, den Wüterich zu spielen? der Dichter gewiss nicht. Dazu ist aber אָרְחוֹת פ׳ deutlich Objekt zu תָּמַךְ אַשְׁרַי v. 5, wie man doch lesen muss, und der ganze Satz eine Parallele zu der Fortsetzung: in deinen Geleisen wankten meine Tritte nicht. Da פָּרִיץ auf keine Weise einen Sinn giebt, so entschliesse ich mich zu dem Wagnis, in Ps 17 4

die älteste Stelle zu sehen, in der der Name der Pharisäer, פָּרוּשׁ oder פְּרִישׁ (nach Analogie von בָּחִיר, נָשִׂיא und dgl.), vorkommt, der ja nach Jos. Ant. XIII, 5 9 in der Mitte des 2. Jahrh. entstand; der Name hat den Charakter eines ehrenden Selbstzeugnisses wie נִבְדָּל und חָסִיד. Demnach: *Die Wege eines Abgesonderten Hielt fest mein Schritt, In deinen Geleisen Wankten nicht meine Tritte.* Die Richtung des Abgesonderten ist für den Verf. identisch mit dem unverrückbaren Wandel im Gesetz. Nach dieser langen Vorbereitung kommt er mit

6 auf die Bitte zurück: *Ich, ich rufe dich an, Denn du erhörst mich, Gott,* u. s. w. Die Betonung des Ich sucht die Aufmerksamkeit Gottes auf den Beter zu lenken, der in der Menge der Tempelbesucher mit einer besonderen Bitte erschienen ist, und wird altem Brauch entsprechen, nur dass sonst noch der Beter seinen eigenen Namen dahinter genannt haben dürfte. Die Überzeugung, erhört zu werden, gründet sich nicht auf die v. 3ff. nachgewiesene Frömmigkeit des Beters, sondern auf die Thatsache, dass Jahwe die auf ihn Vertrauenden nicht im Stich lässt, wie die folgende Strophe

7 zeigt: *Mache wunderbar deine Gnade, Retter der [auf dich] Vertrauenden, Vor denen, die sich erheben Wider deine Rechte!* Zum ersten Stichos vgl. 4 4. Im zweiten ist zu חוֹסִים wohl nach LXX noch ein בְּךָ hinzuzusetzen. מִתְקוֹמְמִים, bisweilen absolut im Sinne von Gegner gebraucht (59 2 Hi 27 7), ist wie רִיב, נִלְחָם u. s. w. mit בְּ konstruiert. Die Gegner des Dichters sind auch Gegner Gottes d. h. seines Gesetzes.

8. *Bewahre mich wie den Augapfel, Wie die Pupille des Auges, Im Schatten deiner Flügel Verstecke mich!* Da zu dem masc. אִישׁוֹן nicht ein בַּת Apposition sein kann, so ist für letzteres כְּבַת oder auch כִּבְבַת (Sach 2 12) zu lesen als zweiter, selbständiger Ausdruck, der übrigens dasselbe Bild variiert: אִישׁוֹן ist das Männlein, בַּת oder בָּבָה das Weiblein im Auge (vgl. pupilla, Püppchen). Der Dichter will von Jahwe wie ein junger Vogel unter den Flügeln der Mutter versteckt sein

9: *Vor den Gottlosen, Die mich vergewaltigen, Meinen Todfeinden, Die mich umringen.* בְּנֶפֶשׁ, richtig von der Punktation mit אֹיְבַי verbunden, bedeutet: mit oder in der Seele, leidenschaftlich. Für שַׁדּוּנִי sollte man das Impf. erwarten.

10 11[a] scheint die Feinde charakterisieren zu sollen, ist aber wunderlich und unverständlich. „Sie haben ihr Fett verschlossen“ — ist denn das etwas so Schlimmes? Dass חֵלֶב als Fettnetz den Sitz der Gefühle bezeichne wie im Arabischen, ist nach der sonstigen Verwendung dieses Wortes nicht sehr wahrscheinlich, der Hebräer gebraucht dafür רַחֲמִים und מֵעִים, auch passen Mitleidsgefühle nicht in den Zusammenhang. Ferner ist פִּימוֹ sonderbar: womit sollen sie denn reden wenn nicht mit dem Munde? Da Hi 15 27 חֵלֶב und פִּימָה Synonyma sind, so lese ich חֵלֶב לִבָּמוֹ סָגְרוּ פִּימָה (die Konsonanten לב mit Dyserinck u. a. zweimal geschrieben) und sehe חֵלֶב als Verkürzung für לֵב חֵלֶב an vgl. zu 4 8[b]; zu לֵב סְגֹר, Brust, vgl. Hos 13 8. Der vierte Stichos v. 11[a] אשורנו ist ebenfalls unverständlich, mag man das Wort mit v. 10 oder mit v. 11 verbinden. Die LXX übersetzt ἐκβαλόντες με; sie hat vermutlich ein unorthographisch geschriebenes יְרָאשׁוּנִי zu sehen geglaubt. Indem ich ein עו vor dem folgenden עתה

ausgefallen denke, lese ich וְרֹאשׁ יָנִיעוּ. So lautet der Vierzeiler: *Verfettet ist ihr Herz, Seine Hülle ein Fettklumpen, Sie reden in Hoffart, Und den Kopf schütteln sie,* nämlich mit Hohn, weil sie den „Abgesonderten" verachten und hassen vgl. 22 8 Jes 37 22 u. s. w. Dass die folgende Strophe

11b–d mit עַתָּה beginnt, ist handgreiflich, aber wir finden nur drei statt vier Stichen; zugleich fehlt ein Obj. bei לְנָטוֹת, und dies Verbum, zumal mit בָּאָרֶץ, ist unklar, denn נָטָה בָּא heisst: im oder ins Land abbiegen. Zwischen diesen beiden Wörtern ist wohl die Lücke zu suchen. Ich ergänze לְהַטּוֹת פָּרִישׁ als ausgefallen wegen der Ähnlichkeit mit den umgebenden Wörtern; zu לְנָטוֹת לְהַטּוֹת vgl. Ex 23 2, auf welche Stelle der Psalmist anzuspielen scheint. *Jetzt haben sie mich umringt, Ihre Augen setzen sie darauf, Willfährig zu fällen Den Abgesonderten im Lande.* Jene Weltmenschen haben den verhassten und verachteten Abgesonderten mit Anklagen umstellt und beabsichtigen, in dem tendenziösen Prozess, den die herrschende Partei gegen ihn anstrengen möchte, der letzteren zu Willen zu sein (לְנָטוֹת), um die Sekte der durch ihre Strenge und ihr anspruchsvolles Benehmen anstössigen Abgesonderten im Lande niederzuhalten. Unter Johannes Hyrkanus und Alexander Jannäus versuchte man es zuerst mit Prozessen, später kam es zum offenen Kampfe. Der nicht genannte Hauptgegner, vielleicht der Fürst selber, dem jene zu willfahren sich beeilen, wird

12 mit einem Löwen verglichen vgl. 7 3 10 8 22 14 und besonders 57 5. כְּאַרְיֵה verkürzt aus כְּדִמְיוֹן א׳. LXX hat für דמין, das sonst nicht vorkommt, κἀκεῖνοι. „Der verlangt zu zerreissen", abgekürzter Relativsatz.

13a-d. Jahwe möge dem Feind entgegentreten und den Dichter retten; vor wem, sagt die erregte folgende Strophe

13e—**14**c: *Vor dem Gottlosen mit deinem Schwert, Vor den Männern mit deiner Hand, Jahwe, vor den Männern, Deren Teil aus der Welt stammt.* חַרְבֶּךָ und יָדְךָ sind acc. instr. In מִמְתִים hat das zweite מ kein dag. f., weil es nur ein Schwa unter sich hat, das aber in ־ verwandelt ist, um zweisilbige Aussprache zu verhüten. מֵחֶלֶד ist gegen die Accente mit חֶלְקָם zu verbinden, wie nicht blos das Metrum, sondern auch der Sinn anweist, denn wenn חלקם mit חַיִּים verbunden wird, so muss man letzterem Wort eine Bedeutung geben (dieses Leben), die es nicht hat; hingegen besagt חֶלֶד, Welt, dasselbe, was z. B. 10 18 הָאָרֶץ, und steht im Gegensatz zu Gott. Die Charakteristik der „Weltmenschen" wird fortgesetzt

14d-g: *Im Leben sind sie geborgen, Es füllt sich ihr Bauch, Sie werden satt und hinterlassen Ihren Rest ihren Kindern.* „Im Leben" heisst: ihr ganzes Leben lang vgl. 146 2. Nach diesem Ausdruck fährt der MT fort: und mit deinem Aufgesparten füllst du ihren Bauch; das Aufgesparte sind nach dem einen die guten Gaben, nach dem anderen die Strafen. Die letztere Deutung passt nicht zum Zusammenhang, bei der ersteren ist befremdlich, dass Gott angeredet und gewissermassen als Spender seiner besten Schätze an die Gottlosen angeklagt wird. Ich schlage vor יִצָּפְנוּ, werden sie gespart, geschützt vgl. 83 4. Für תִּמְלָא ist mit LXX תִּמְלָא oder תִּמְלָא auszusprechen. Was dann folgt, würde heissen: sie werden satt an Kindern (denn בָּנִים müsste Acc. sein, da der Nom. בָּנֵיהֶם lauten würde): ein unglaublicher Satz, die Kinder als Sache be-

handelt und als Gegenstand des Genusses! בָּנִים muss dem ursprünglichen Text fremd sein (und ist vielleicht nur ein verschriebenes בִּטְנָם); der Zusammenhang redet nur von den materiellen Gütern, die jene Weltmenschen in Fülle geniessen und von denen sie für ihre Kinder noch genug „niederlegen", hinterlassen. Der Verf. rechnet also nicht unbedingt auf eine diesseitige Vergeltung der Gottlosigkeit. Ob auf eine jenseitige, das sagt er nicht, doch ist das wahrscheinlich; er hat hier, wo er Jahwe um Schutz gegen sie anruft, keinen Grund, das hervorzuheben, es würde ja seine Bitte eher abschwächen. Sein Zweck ist auch nur, seine Gegner und sich selber nach ihrem Verhältnis zu Gott zu charakterisieren: jene sind Weltmenschen, er aber darf von sich sagen

15: *Ich, ich will in Gerechtigkeit Dein Antlitz schauen, Satt werden beim Erwachen An deinem Bilde.* אֲנִי als Gegensatz zu den Weltmenschen. „Gottes Angesicht sehen" bedeutet gewöhnlich: den Tempel besuchen, und ich finde nicht den geringsten Grund, warum es hier etwas anderes bedeuten sollte. Jene Mächtigen, sagt der Dichter, sättigen sich an sinnlichen Genüssen, ich hingegen will בְּצֶדֶק, in strenger Gerechtigkeit, wie es Gesetz und Sitte verlangt, Gott im Tempel aufsuchen und mich an seinem Bilde sättigen, an der Vorstellung von der Herrlichkeit des unsichtbaren Tempelbewohners, wie sie z. B. ein Jesaia (c. 6) schildert vgl. Ps 27 4 (נַעֲם יהוה), an dem Gedanken an den Weltherrn und Gesetzgeber, wie ihn der Fromme in sich trägt. Auch בְּהָקִיץ (ohne Suff., das nicht mehr in den Vers ging) kann nichts anderes bedeuten sollen, als was es bedeutet: beim Erwachen am nächsten Morgen, im Morgengottesdienst vgl. 3 6 und 5 4 — also nicht: beim Erwachen nach dem Tode, von dem ja der Dichter gerettet sein will v. 13, oder: beim Erwachen aus der Nacht des Unglücks, da nicht einmal vom Unglück, geschweige von der Nacht des Unglücks gesprochen ist. Schon das לָיְלָה v. 3 liess erraten, dass der Ps am Abend gedichtet ist. In einem anderen Abendgedicht, Ps 59, stellt dessen Verf. sein nächtliches Singen und Beten dem nächtlichen Zechen seiner Gegner gegenüber (v. 17).

Ps 17, den ein „Abgesonderter" gedichtet hat, ist ein wertvolles Zeugnis von der ernsten, weltabgewandten, freilich gesetzlichen und selbstbewussten Frömmigkeit der ersten Generationen der Pharisäer, zugleich aber auch von dem Ärgernis, das sie der herrschenden Partei bereiteten; wichtig für die Religionsgeschichte ist der Gegensatz zwischen dem „Abgesonderten" und den „Weltmenschen". Der Ps ist wahrscheinlich gegen Ende des 2. Jahrh. entstanden, noch vor dem offenen Kampfe zwischen den Sadducäern und den Pharisäern; sein Verf., der sich ziemlich isoliert zu fühlen scheint, mag ein Mann von der Art jenes Eleazar gewesen sein, von dem Josephus Ant. XIII, 10 5f. erzählt. Im ganzen Ps kommt infolge des knappen Metrums nur zweimal ein וְ vor. Die Änderung von פְּרִישׁ in פָּרִיץ und die Weglassung von לְהַטּוֹת פְּרִישׁ kann zufällig, kann aber auch absichtlich geschehen sein, als der Ps in das Erbauungsbuch für alle Juden, das man den Psalter Davids nannte, aufgenommen wurde. Es ist ohnehin wahrscheinlich, dass der Psalter nach der Versöhnung beider Parteien unter der Salome zum Abschluss gekommen ist.

Psalm 18.

Dreihebige Achtzeiler. Der Ps ist auch in II Sam 22 aufgenommen, daher in manchen Varianten lehrreich für die Geschichte des Textes. Der Sprecher des Ps.s, der wie ein Fürst redet, preist Jahwe als seinen Schutz, erzählt in phantastischer Weise von seiner

Rettung, spricht eingehend von seiner korrekten Frömmigkeit und rechnet auf grosse Erfolge im Kriege, besonders in Belagerungen.

2—4. Jahwe ist des Sprechers Hort. Dass der Verf. ein langes Gedicht abfassen will, verrät er schon hier durch die Wortfülle, die alle Ausdrücke und Bilder für den Begriff Schutz zusammenhäuft, die sich sonst in Gedichten finden mögen. Abgesehen von anderen Abweichungen unterscheiden sich die beiden Recensionen in Ps 18 und II Sam 22 durch je einen Stichos, den die andere nicht hat. In II Sam fehlt der Satz: ich liebe dich, Jahwe, meine Stärke, in Ps 18 der Satz: mein Retter, der von Gewalt mich rettet, dazu das vorhergehende Wort: und meine Zuflucht. Fragt es sich, wo das Ursprüngliche zu suchen ist, so muss nach meiner Meinung die Antwort für Ps 18 ungünstig ausfallen. Die Strophe hat schon so viele Wendungen für den Begriff Schutz und Rettung, dass schwer zu glauben ist, es habe sich jemand angetrieben fühlen können, sie in II Sam noch zu vermehren, dagegen konnte ein Teil in Ps 18 leicht ausfallen. Andererseits findet die Beteuerung: ich liebe dich, Jahwe, in dem ganzen Ps keinen Wiederhall, und wenn jemand in ihr „den tiefsten Gedanken des Psalms“ findet, so zeugt das nicht von tiefem Denken. Das rein aramäische Wort אֶרְחָמְךָ spricht nicht grade gegen die Echtheit, da der Ps sehr jung ist, aber warum hätte man den Stichos in II Sam weglassen sollen? Ich halte daher den ersten Stichos Ps 18 2 für zugesetzt, mag er ein liturgischer Zusatz sein wie v. 50 oder ein Citat aus jenem Werk über die Geschichte Davids, dem nach der Überschrift das Gedicht entnommen zu sein scheint. Mit Einschluss dessen, was II Sam am Schluss von v. 3 mehr hat, lautet die erste Strophe: *Jahwe ist mein Fels und meine Burg Und meine Freistadt mir, mein Gott, Mein Hort, wo ich mich berge, Mein Schild und Horn meines Heils, Meine Feste und meine Zuflucht, Mein Retter, der von Gewalt mich rettet; Preiswürdig nenne ich Jahwe, Und von meinen Feinden werde ich gerettet.* סַלְעִי, מְצוּדָתִי (Bergfeste) und צוּרִי bedeuten sachlich ziemlich dasselbe. מְפַלְטִי II Sam vgl. Ps 55 9 ist wohl besser als מְפַלְּטִי Ps 18, da auch die umgebenden Prädikate Substantive sind. II Sam hat dann לִי אֱלֹהַי für אֵלִי im Ps, wobei für das לִי die Stelle 144 2 eintritt: meine Freistadt mir (andere mögen eine andere haben). „Horn des Heils“ oder der Hilfe ist schwerlich ein rettender Berg, vielmehr neben dem Schilde eher eine Waffe, deren Bezeichnung vom Horn des Stieres entlehnt ist (92 11). Für תּשְׁעֵנִי in II Sam am Schluss von v. 3 sollte man הִשְׁעֵנִי erwarten. In v. 4 fasst man wohl מְהֻלָּל als Acc. und Jahwe als Apposition dazu: den Gepriesenen rufe ich an, Jahwe, aber es wäre viel natürlicher, wenn Jahwe direktes Obj. wäre und vor מ stände; andere sehen אֶקְרָא als Zwischensatz an: Gepriesen sei, rufe ich aus, Jahwe, aber das ist mehr lateinischer als hebräischer Stil; am Einfachsten übersetzt man קָרָא mit „nennen“ (vgl. Jes 60 18): ich nenne Jahwe den Preiswürdigen — derselbe Sinn wie 113 3^b — und versteht den folgenden Satz als Begründung: denn ich werde gerettet. In der Orthographie und sonstigen Kleinigkeiten (מֵאֹיְבַי für מִן־אֹיְבַי) ist der Samuelistext meist etwas besser. Die zweite Strophe

5—7 schildert mit Bildern, wie sie in den späteren Dichtungen gang und gäbe sind, eine grosse Gefahr, in der der Sprecher sich befunden hat; man

muss bis v. 18 warten, bis man erfährt, dass Bedrohung durch Feinde gemeint sei. *Es umfingen mich die Brandungen des Todes, Die Bäche des Untergangs schreckten mich, Die Stricke Scheols umgaben mich, Es traten mir entgegen die Schlingen des Todes: In meiner Not rief ich Jahwe, Und zu meinem Gott schrie ich, Und er hörte von seinem Palast meine Stimme, Und mein Geschrei war in seinen Ohren.* Die Fehler, die die Abschreiber beider Texte gemacht haben, lassen sich im Ganzen leicht verbessern, aber man sieht doch, wie übel man daran wäre, wenn man nur einem dieser Unholde überliefert gewesen wäre. Natürlich ist in v. 5[a] das מִשְׁבְּרֵי von II Sam dem חבלי des Ps.s vorzuziehen, da ersteres seine Parallele an den „Bächen" v. 5[b] hat und letzteres in v. 6 wiederkehrt; aber wenn man ohne die Hilfe von II Sam das חבלי des Ps.s in משברי hätte korrigieren wollen, so würden alle „Besonnenen" über eine solche Willkür von Abscheu erfüllt gewesen und zur Tagesordnung übergegangen sein. In v. 7[c] ist wohl וַיִּשְׁמַע II Sam besser als יִשְׁמַע Ps 18, umgekehrt in v. 7[b] אַשַׁוַּע des Ps.s besser als אֶקְרָא II Sam. In Ps 18 7[d] ist eine Variante oder vielleicht besser eine absichtliche Korrektur תָּבוֹא לְפָנָיו eingesetzt, die den Satz: „mein Geschrei war in seinen Ohren" als allzu anthropomorphisch ersetzen sollte. Kleinere Differenzen sind das כִּי, das II Sam in v. 5[a], und das וְ, das der Ps in v. 5[b] am Anfang mehr hat. Dass der Dichter zweimal (v. 5[a] und 6[b]) מָוֶת geschrieben hat, kann man wohl bezweifeln, da ihm genug Wörter für den Begriff Unterwelt zur Verfügung standen. Die Brandungen und Bäche v. 5 sind nicht etwa Hadesflüsse, sondern Bilder für die feindliche Übermacht und die Todesgefahr (v. 17 f.). בְּלִיַּעַל ist wahrscheinlich zusammengesetzt aus בְּלִי und יָעַל (Qal oder Hiph.): das Nichtaufkommen, ein unheilbares und gottverfluchtes Darniederliegen, oder: das, was nicht aufkommen lässt, sei es wieder ein Fluch, ein unheimliches Schicksal, sei es die Unterwelt, die die Seele nicht wiederkehren lässt. Statt חֶבְלֵי ist חַבְלֵי auszusprechen; der Dichter meint nicht Wehen, Schmerzen, sondern Fangstricke, die die nach Menschenleben gierige Scheol überall gelegt hat. In בַּצַּר־לִי ist צַר Substantiv.

8—10. Beginn der vielbewunderten, epigonenhaft breiten und schwülstigen Schilderung einer Theophanie: *Da schwankte und wankte die Erde, Die Grundfesten des Himmels erbebten, Ins Schwanken kamen sie, denn er entbrannte, Rauch stieg auf in seiner Nase; Und Feuer aus seinem Munde frass, Kohlen brannten aus ihm hervor, Und er neigte den Himmel und fuhr herab, Wolkendunkel unter seinen Füssen.* In II Sam v. 8[a] sucht sogar das Qrē noch das erste Wort zu verschlechtern, obwohl auch der Psalmtext das Ktīb unterstützt. In v. 8[b] ist מוֹסְדוֹת II Sam besser als מוֹסְדֵי Ps 18, wenn auch letztere Form gewöhnlicher ist, aber s. v. 16. Ferner ist הַשָּׁמַיִם II Sam dem הָרִים Ps 18 vorzuziehen, weil schwieriger; die Grundfesten des Himmels sind die Berge, die Hi 26 11 die Säulen des Himmels genannt werden: man dachte sich den Himmel am Horizont auf hohen Bergen wie das Dach eines Palastes auf Säulen aufliegend. Zu חָרָה v. 8[c] ist bekanntlich אַפּוֹ zu ergänzen. Das Suff. von מִמֶּנּוּ v. 9[c] bezieht sich auf den Mund v. 9[b]. v. 10[b] ist Zustandssatz: während Wolkendunkel unter seinen Füssen war. Der Verf. scheut sich wenigstens nicht vor kräftigen Anthropomorphismen, wenn er auch nur ältere Stellen (Jer 17 4 Jes 65 5) nach-

ahmt und durch sinnliche Übertreibung einigermassen kompromittiert (ähnlich wie der Verf. von Dtn 32 22); er schildert Jahwe wie einen ungeheueren Ofen. Die ganze Strophe zeigt ein Pathos und eine Verschwendung von poetischen Effekten, die zu dem schliesslichen Ergebnis, der Rettung des Sprechers von Feindesübermacht, in gar keinem Verhältnis steht. Der Leser erhält den Eindruck, als sollte durch diese übertriebene Darstellung des göttlichen Eingreifens die Schilderung des wirklichen Vorgangs ersetzt werden, dessen Erzählung dem Verf. weniger angenehm gewesen wäre. Allem Anschein nach ist der Sprecher von seinen Feinden umzingelt und gänzlich geschlagen, dann aber, etwa eben durch den plötzlichen Ausbruch eines Unwetters, in der letzten Stunde noch gerettet worden. Als er verzweifelt um Hilfe rief, begann der Himmel sich zu „neigen", in den rasch entstehenden und sich herabsenkenden Wolken scheinbar niederzusteigen, und es brach nach

11—13 Sturm und Gewitter herein. In dieser Strophe ist nur das erste Distichon sicher: *Und er fuhr auf dem Cherub und flog Und schwebte auf den Flügeln des Windes.* וירא in II Sam ist ein Schreibfehler, den noch die LXX nicht vorfand. Den Cherub hat man sich wohl nach Hes 1 vorzustellen. Er stammt aus Babylonien, wo der geflügelte Stier als Darstellung der haushütenden Genien häufig vorkommt. Erst Hesekiel dürfte die Cheruben von der göttlichen Wohnstätte losgelöst und zu Trägern der göttlichen Gegenwart gemacht haben, sodass der Dichter sie hier mit dem (Gewitter-) Wind zusammenstellen und, wie der Verf. von Jes 19 1 die Wolke, als Reittier Gottes behandeln kann. Altisrael dachte sich Jahwe als schreitend (Jdc 5 4 II Sam 5 24); als Jahwes Wohnsitz nach dem Himmel verlegt wurde, musste man auf andere Auskunft bedacht sein, obgleich noch der Elohist die göttlichen Boten sich einer Treppe bedienen lässt (Gen 28 12). Im zweiten Distichon v. $12^{a\,b}$ hat II Sam wieder das Impf. cons. וַיָּשֶׁת, der Ps יָשֶׁת (vgl. v. 7^{c}). Sodann zeigt der hebräische (weniger der griechische) Samuelistext grössere Auslassungen. Nach dem Psalmtext lautete wohl das zweite Distichon: *Er machte Dunkel zu seinem Versteck, Rings um sich her zu seiner Hülle.* Für סְכָּתוֹ, seine Hütte, lese ich כְּסָתוֹ, seine Hülle, da Jahwe doch wohl nicht in einem Palankin auf dem Sturmvogel sitzt. Hinter diesem Wort scheint mir ein Verbum ausgefallen zu sein, das für v. 13^{b} nicht entbehrt werden kann, etwa כִּסָּתוּ: *Es hüllte ihn ein eine Dunkelheit von Wassern, Ein Dickicht von Wolken ohne Glanz.* מִנֹּגַהּ verbindet Bickell richtig mit שְׁחָקִים, wie nicht blos Rhythmus und Parallelismus, sondern auch der Sinn vorschreibt, da ja deutlich genug gesagt ist, dass Gott selber und also auch seine Lichtglorie unsichtbar bleibt. חַשְׁרַת II Sam scheint Schreibfehler zu sein, da ein hierher passendes Wort dieser Form im Hebräischen nicht existiert; für עָבֵי ist mit vielen alten und neueren Erklärern עֲבִי auszusprechen. Im letzten Distichon ist in II Sam עָבְיו עָבְרוּ ausgefallen und בָּרָד in בָּעֲרוּ verderbt: *Vor ihm zogen seine Wolken daher, Hagel und Feuerkohlen,* d. h. seine mit Hagel u. s. w. beladenen Wolken. Nach dieser langen Vorbereitung kommt endlich die Schilderung des Gewitters

14—16: *Und Jahwe donnerte am Himmel, Und der Höchste liess seine Stimme hören, Und er sandte Pfeile und streute sie, Und Blitze schoss er und*

jagte sie; Und zum Vorschein kamen die Betten des Meeres, Und aufgedeckt wurden die Grundfesten des Erdkreises: Vor deinem Schelten, Jahwe, Vor dem Zornesschnauben deiner Nase. Zur Abwechselung lässt diesmal II Sam das ו cons. vor יִרְעַם v. 14 aus, hat ferner das erleichternde מִן־שָׁמַיִם für בַּשָּׁמַיִם, sodann v. 15 im hebr. Text blos בָּרָק, im griechischen jedoch וּבָרָק בָּרָק (vgl. 144 6) für וּבְרָקִים רָב im Ps, wo רָב als Verbum aufzufassen ist (vgl. Gen 49 23). Dafür wiederholt der Psalmtext in v. 14c irrig den Stichos v. 13c (allerdings nur im hebr., nicht im griech. Text) und schreibt v. 16 falsch אַפִּיקֵי מַיִם, Wasserbäche, für מַיִם א' oder יָם א', Meeresbetten, denn die Wasserbäche sind immer sichtbar, die Meeresbetten nur bei einem Erdbeben. Die Suffixe der beiden Verben in v. 15 beziehen die Exegeten auf die Feinde, die aber gar nicht genannt sind; der Verf. von 144 6 bezieht sie offenbar auf die Pfeile und Blitze, und das ist viel natürlicher und poetischer. וַיְהֻמֵּם, was Qrē II Sam in וַיָּהֶם verschlimmbessert, bedeutet: er trieb die Blitze (mit Zuruf) zu ihrem Fluge an, als wären sie belebte Wesen, scheuchte sie vorwärts vgl. Jes 28 28. Im Übrigen ist ja richtig, dass die Blitze die Feinde verscheuchen sollen. Man wundert sich nur, wie der Sprecher, der doch selbst mitbeteiligt war und sich in höchster Not befand, dies alles so genau nach richtiger Reihenfolge beobachten, und besonders, wie er wahrnehmen konnte, dass der Meeresboden und die Grundfesten, die in der Meerestiefe wurzelnden Grundlagen der Erde blosgelegt wurden: überstiegenes Pathos eines Schriftstellers, der die Hauptsache, die Niederlage, über der wunderbaren Rettung vergessen zu machen sich bemüht. Letztere kommt endlich in

17—20: *Er reichte aus der Höhe,* nämlich seine Hand, יָדוֹ (144 7), *nahm mich, Zog mich aus grossen Wassern,* aus der Not v. 5, *Rettete mich vor meinem starken Feinde, Vor meinen Hassern, weil sie mir zu stark waren; Sie traten mir entgegen an meinem Unglückstage,* wo mir die Niederlage vorherbestimmt und unausbleiblich war, *Da ward Jahwe zur Stütze mir Und führte mich heraus ins Weite* aus der צָרָה, der Enge, der Not, *Er rettete mich, weil er Gefallen hat an mir.* עָזַּ für הָעָז v. 18b s. Ges.-Kautzsch[26] § 126 z. Für יְקַדְּמוּנִי v. 19 sollte man das Perf., für die übrigen Impff. das Impf. cons. erwarten, aber der Verf. kümmert sich nicht viel um die Syntax der älteren Sprache. Der „Tag meines Unglücks" ist ein Tag, wo ich Unglück haben soll; die Vorstellung ist eigentlich fatalistisch und heidnisch, findet sich aber bei Soldaten, besonders bei abenteuernden Feldherrn sehr häufig, dient hier ja noch dazu zur Entschuldigung der Niederlage.

21—24. Jene Rettung hat der Sprecher durchaus verdient, Jahwe hat ihm nach seiner Gerechtigkeit gethan. Letztere wird in Begriffen ausgedrückt, die in dieser Häufung zuerst im Deuteronomium auftreten: שָׁמַר, כָּל־מִשְׁפָּטִים, חֻקּוֹת. Auch die Formel לֹא־אָסוּר מִמֶּנָּה in II Sam ist deuteronomistisch (II Reg 3 3 u.s.w.), doch mag ja das אָסִיר מֶנִּי des Ps.s das Ursprüngliche sein. רָשַׁעְתִּי prägnant: gottlos abfallen. Es scheint, dass der Verf. einen ganz besonderen Grund hat, die korrekte Frömmigkeit des Sprechers so stark hervorzuheben. v. 24b: ich hütete mich vor meiner Schuld, mich zu verschulden. עָמוֹ v. 24a wie v. 26 f. vgl. Dtn 18 13; II Sam schreibt nachlässiger לוֹ. Die volle Form וָאֶהְיֶה in II Sam ist in der 1. pers. bekanntlich nicht selten.

25—28. Das erste Distichon v. 25 wiederholt mit geringen Änderungen v. 21, vielleicht um für v. 26 f. eine Einleitung zu schaffen. II Sam hat כְּבָרִי, der Ps כְּבֹר יָדַי. v. 26 27: *Gegen den Frommen zeigst du dich fromm, Gegen den Rechtschaffenen rechtschaffen, Gegen den Reinen zeigst du dich rein, Doch gegen den Verkehrten verdreht.* Diese Sätze klingen wie aus der volkstümlichen Spruchweisheit entlehnt oder weitergebildet. Der letzte Stichos (v. 27^{b}) hatte zunächst wohl nur den Sinn: wer sich verdreht benimmt, dem geht es verdreht, und erhielt seinen etwas befremdlichen Charakter erst durch die Beziehung des Satzes auf Gott, der dadurch zum Urheber des „verdrehten" Geschickes wird und nun selbst sich verdreht zu benehmen scheint. Der Dichter will gewiss Jahwe keine perverse Handlungsweise zuschreiben, und es ist sehr zweifelhaft, ob zu seiner Zeit noch Erzählungen wie I Reg 22 20 ff. II Sam 24 1 ff. hätten entstehen können. Eigentlich ist v. 26^{a} noch interessanter: Jahwe benimmt sich gegen den Chasid als Chasid — dies Wort mit „gütig" zu übersetzen ist ja doch ganz verfehlt —: er ist ebenso eifrig, seine übernommenen Leistungen gegen die Menschen zu erfüllen, wie diese gesetzeifrig sind. גְּבַר (aramäische Aussprache für גֶּבֶר), wofür II Sam sogar גְּבוּר hat, ist vielleicht nur Schreibfehler für das darunter stehende נָבָר und in die falsche Zeile geraten. In v. 28 hat II Sam ואת, das als nota acc. punktirt, aber vielleicht nur aus dem כִּי־אַתָּה, das der Ps hat, hervorgegangen ist; dies כִּי־אַתָּה passt aber an den Anfang von v. 28 gar nicht und ist wahrscheinlich nur aus v. 29 hier eingedrungen, übrigens schon in einer älteren Abschrift. Sodann ist עֲנִי kein guter Gegensatz zu „stolzen" Augen und mindestens in עָנָו zu verwandeln. Demnach etwa וְעַם עָנָו: *Und demütigen Leuten hilfst du, Aber hochmütige Augen erniedrigst du.* Natürlich spricht der Vers nur von einem demütigen Benehmen gegen Gott, nicht etwa von jener inneren Demut, die auf dem Bewusstsein der sittlichen Unvollkommenheit beruht.

29—31. *Denn* diese Sätze bewahrheiten sich an mir, denn *du bist meine Leuchte, Jahwe, Mein Gott macht hell mein Dunkel,* wendet mein Unglück zum Glück, *Denn durch dich zertrümmere ich die Kriegsschar, Mit meinem Gott überspringe ich die Mauer* — der Sprecher muss wieder obenauf gekommen sein und nach jener Niederlage feindliche Städte oder Burgen eingenommen haben. In v. 29 ist der Samuelistext besser und nur das zweite יהוה durch אֱלֹהַי nach dem Ps zu ersetzen. תָּאִיר im Ps v. 29^{a} ist zu streichen. In v. 30^{a} ist אָרוּץ (inkorrekt statt אָרֹץ) von רָצַץ zu sprechen; für גְּדוּד könnte man wegen v. 30^{b} גָּדַר zu lesen geneigt sein. Die zweite Hälfte der Strophe, v. 31, hat nur drei Stichen; die beiden letzten sind wörtlich = Prv 30 5, der erste erinnert so sehr an Dtn 32 4, dass man vielleicht auch den fehlenden zweiten von daher entnehmen darf: *Der Gott, untadlig ist sein Weg, [Denn all' sein Thun ist gerecht]; Das* (Verheissungs-) *Wort Jahwes ist erprobt, Schild ist er allen, die auf ihn vertrauen.* Wenn übrigens der Verf. dieses Gedichtes ein besserer Schriftsteller wäre, dürfte man gegen die Echtheit von v. 25 28 31 Misstrauen hegen.

32—35 führt v. 30 weiter fort. *Denn wer ist Gott ausser Jahwe Und wer ein Fels neben unserem Gott? Dem Gott, der mich gürtet mit Kraft Und wohlbehalten macht meinen Weg, Meine Füsse den Hinden gleich macht Und*

auf meine Höhen mich stellt, Der übt meine Hände zum Kampf, Dass meine Arme das Erz spannen? In v. 32a hat II Sam אֵל, Ps 18 אֱלוֹהַּ (s. u.); in v. 32b wiederholt II Sam aus Nachlässigkeit das מִבַּלְעֲדֵי. In 33a hat II Sam מָעוּזִּי חַיִל, mein starker Zufluchtsort, aber ein Part. wie im Ps ist besser und das חַיִל schwerlich eine passende Näherbestimmung zu מָעוּזִּי, das übrigens geeignet ist, den Art. von הַמְאוֹרְנִי verdächtigen zu helfen, den auch die folgenden Particc. in v. 34f. nicht haben. In v. 33b giebt וַיִּתֵּר von II Sam weder als Hiph. von נָתַר, springen, noch von תּוּר, auskundschaften, und weder mit דַּרְכּוֹ noch mit דַּרְכִּי einen Sinn und muss Schreibfehler für das וַיִּתֵּן im Ps sein, denn auch die Auffassung des Ktīb von II Sam: „und der seinen Weg springt (וַיִּתַּר), der seine Füsse wie Hinden macht" lässt sich gegenüber der Fortsetzung v. 34b f. nicht halten. In v. 35b ist נְחָתָה des Ps.s wenigstens grammatisch korrekter als נָחַת in II Sam; das קֶשֶׁת beider Recensionen, das den Stichos überfüllt, halte ich für ein richtiges, aber überflüssiges Interpretament. Das erste Distichon v. 32 ist Reminiscenz aus Jes 44 8, berührt sich überhaupt mit manchen deuterojes. Stellen und mit Dtn 32. Das אֱלוֹהַּ, künstlich gebildeter Sing. zu אֱלֹהִים, vielleicht eine Schöpfung des Dichters des Hiob (s. zu Hi 3 4), ist im Ps vermutlich erst dem jetzigen Text von Jes 44 8 angeähnlicht, das אֵל von II Sam daher wohl vorzuziehen. Ein Mann, der v. 32 schrieb oder vielmehr nachschrieb, ist längst Monotheist und darum kein alter Dichter. V. 33a kehrt v. 40 ähnlich wieder; in v. 33b ist תְּמִים im physischen, nicht im moralischen Sinn gemeint. In v. 34a haben wir die bekannte Verkürzung: wie Hinden statt: wie Füsse der Hinden; die Schnelligkeit ist neben der Stärke die wichtigste Eigenschaft eines Kriegers vgl. II Sam 1 23. Er stellt mich „auf meine Höhen" v. 34b vgl. Dtn 32 13 scheint zu bedeuten: er setzt mich in den Besitz der für meine Verteidigung und für erfolgreichen Angriff (auf tiefer postierte Gegner) geeigneten Höhen, macht mich überlegen. Früher veranstalteten Phalangen, wenn sie sich zu Gesicht bekamen, oft erst ein stundenlanges Wettrennen, um dem Gegner die beste Angriffsstellung abzulaufen; dabei läuft natürlich der Schnellere dem Schwerfälligeren „den Rank ab". לְמַד heisst eigentlich: mit dem Ochsenstachel (מַלְמָד) die Ochsen lenken, drillen, einüben. וְנִחֲתָה (Perf. Piel von נָחַת), der Sing. fem. vor einem sachlichen Plur. nach Ges.-Kautzsch[26] § 145 k: damit niederdrücken (d. h. das obere Ende des unten auf den Boden aufgestemmten Bogens herabdrücken und diesen so zum Spannen krümmen) meine Arme das Erz. Im folgenden Achtzeiler

36—39 lautet der erste Stichos: *Und du giebst mir den Schild deiner Rettung;* LXX hat in beiden Recensionen: meiner Rettung. V. 36b, der in II Sam fehlt: und deine Rechte stützt mich, scheint nur ein Ersatz sein zu sollen für den unverständlichen zweiten Stichos, den auch die Alten nicht verstanden. Im Ps punktieren sie עֲנְוָתְךָ, deine Niedrigkeit oder Demut, in II Sam עֲנֹתְךָ, dein Erhören; die LXX zum Ps scheint zu lesen: מוֹסָרְתְּךָ (wo das מ aus dem ך von ישׁע stammen könnte); die erste Lesung ist sinnlos, die beiden anderen nicht sehr befriedigend. Auch תַּרְבֵּנִי, sie macht mich gross oder zahlreich, ist zweifelhaft; LXX zu Ps 18 hat dafür zwei andere Lesarten oder Konjekturen, nämlich: (למנצח?) תְּרַמֵּנִי לָנֶצַח (oder תְּקַמֵּנִי) und תּוֹרֵנִי הֵיא. In Ermangelung eines

Besseren schlage ich vor: וְצִנָּתְךָ תְסֹכְּנֵנִי: *Und dein Rundschild beschirmt mich*, was wenigstens dem ersten Stichos entspricht. V. 37: *Und du machst weit meine Schritte unter mir*, giebst mir Kraft zum Ausschreiten (vgl. Hi 18 7), *Und meine Knöchel wanken nicht.* Das ist anschaulich, der Verf. ist hier in seinem Element. V. 38 39: *Verfolgen werde ich meine Feinde und sie einholen Und nicht umkehren, bis ich sie vernichtete, Werde sie zerschmettern, dass sie nicht aufstehen können, Und fallen sollen sie unter meine Füsse.* Die Imperff. drücken nicht sowohl aus, was der Sprecher thun will, als was er infolge des göttlichen Beistandes thun kann. Der Psalmtext ist überall besser als der von II Sam, in dem noch dazu die Punktation es darin versieht, dass sie überall das temp. hist. schreibt (Impf. cons.); ein אַשְׁמִידֵם gegenüber אַשְׁמִידֵם mahnt wieder an die Unzuverlässigkeit der alten Abschreiber; das unsinnige אֲכַלֵּם v. 39 ist wohl durch Konjektur aus einem über die Zeile geschriebenen וְכִלּוּ hervorgegangen.

40–43 bringt eine ermüdende Fortsetzung: *Und du gürtest mich mit Kraft zum Kampf*, wie schon v. 33 gesagt war, *Beugst meine Gegner unter mich, Und meine Feinde jagst du in die Flucht*, eigentlich: machst du zum Rücken (21 23 Ex 23 27), *Meine Hasser, dass ich sie vertilge; Sie schreien um Hilfe, doch keiner hilft, Zu Jahwe, doch er erhört sie nicht, Und ich zermalme sie wie Staub des Marktes, Wie Gassenkot zerstampfe ich sie*, — orientalische Plätze und Strassen sind bekanntlich sehr schmutzig. Der interessanteste und wichtigste Stichos ist v. 42b: die Feinde müssen wenigstens zum Teil Juden (mindestens Samaritaner) sein, da ein so später Dichter sonst אֱלֹהֵיהֶם geschrieben hätte. Kämpfe zwischen Juden und Juden gab es im 2. und 1. Jahrh. genug, besonders aber in der Zeit des Alexander Jannäus. תַּזְּרֵנִי v. 40 II Sam ist ältere phonetische Schreibweise für das sonst vom Ktīb durchgeführte etymologische תְּאַזְּרֵנִי. תַּתָּה v. 41 in II Sam ist wohl blos Schreibfehler. In v. 41b lese ich nach II Sam מְשַׂנְאַי וְאַצְמִיתֵם, denn das Nomen hängt, wie das Suff. des Verbums zeigt, noch von נָתַתָּה ab; LXX hat im Ps וַתַּצְמִיתֵם, in II Sam וַתְּמִיתֵם. In v. 42a bildet יְשַׁוְּעוּ (in II Sam ist jedenfalls יָשְׁעוּ statt יְשַׁוְּעוּ auszusprechen) ein Wortspiel mit מוֹשִׁיעַ. In v. 42b ist im Ps עַל wie oft falsch für אֶל II Sam geschrieben. In v. 43a hat II Sam עֲפַר־אָרֶץ, was besser ist als die jetzige Lesart des Ps.s, aber in den letzteren ist עַל־פְּנֵי- offenbar erst eingesetzt, seit die Lüderlichkeit der Abschreiber ein רוּחַ aus dem ursprünglichen רְחֹב (DE LAGARDE) gemacht hatte. In v. 43b hat Ps 18 falsch אֲרִיקֵם, ausleeren, II Sam die Varianten אֲדַקֵּם und אֲרִקֵּעֵם, zwischen denen man wählen kann, doch ist das zweite Wort seltener und drastischer, darum wohl vorzuziehen.

44–46. Hinter dem isolierten ersten Stichos v. 44a fehlt sein Partner; da aber die folgende Strophe einen Stichos zu viel hat, so dürfen wir wohl v. 49c hierher versetzen (vgl. BICKELL), sodass das erste Distichon lautet: *Du rettest mich aus den Bürgerkriegen, Befreist mich von den Männern der Gewaltthat.* II Sam redet sogar vom Volk des Sprechers (עַמִּי); schon v. 42 fanden wir eine unzweideutige Anspielung auf die Kämpfe mit Jahweverehrern. אִישׁ ist Kollekt. und der Plur. חֲמָסִים in II Sam vielleicht deshalb gewählt. Nach dem zweiten Distichon hat der Sprecher fremde Völker unterjocht: *Du setzest*

mich zum Haupt der Völker, Leute, die ich nicht kenne, dienen mir, Anspielung auf Jes 55 5. Ob der Ps mit תְּשִׁמֵּנִי oder II Sam mit תְּשַׁמְּרֵנִי, du erhältst mich, im Recht ist, liesse sich nur entscheiden, wenn man den Sprecher und seine Lage sicher kännte. Das dritte Distichon v. 45 ist, wenn man im Übrigen sich auf den Text verlassen kann, im Ps in Unordnung; nach II Sam lautet die zweite Hälfte der Strophe: *Barbaren schmeicheln mir, Auf das* (blosse) *Gerücht hin gehorchen sie mir, Die Barbaren erliegen Und kommen angstvoll aus ihren Schlössern.* Aber möglicher Weise hat der Verf. für das eine der beiden בְּנֵי־נֵכָר einen anderen Ausdruck gehabt, dann könnte auch die Stichenfolge im Ps richtig sein. Für das Piel יְכַחֲשׁוּ, das sonst lügen bedeutet, schreibt man wohl besser das Niph. יִכָּחֲשׁוּ Dtn 33 29, womit יִתְכַּחֲשׁוּ in II Sam. harmoniert. Das Niph. יִשָּׁמְעוּ nur hier, das Qal würde genügen; es bildet ein Wortspiel mit שֶׁמַע: so wie sie nur von mir und meinem Anrücken hören, gehorchen sie schon. Die Lesart יַחְגְּרוּ in II Sam ist verschrieben aus יַחֲרְגוּ im Ps, welches aramäische Wort in diesem späten Gedicht nicht auffällt; es ist prägnant gebraucht: sie sind in Angst und kommen aus ihren Schlössern hervor, nämlich um sich zu ergeben (vgl. Jes 36 16 I Sam 11 3). Die מִסְגְּרוֹת (das Suff. im Ps in der längeren, in II Sam in der kürzeren Form) kommen nur noch in dem gleichfalls jungen Gedicht Mch 7 14ff. (v. 17) vor und erinnern wieder lebhaft an die Zeit der Hasmonäer, wo das ganze Land mit Burgen erfüllt war. Die Unterjochung zahlreicher fremder Völkerschaften und Dynasten zeigt, dass der Ps entweder dem David oder einem hasmonäischen Fürsten auf den Leib gedichtet ist, aber auch im ersteren Fall reflektiert er die Zeit der letzteren. Die Schlussstrophe

47—51 kehrt mit ihren Lobpreisungen Jahwes in den Anfang zurück: *Es lebe Jahwe und gepriesen sei mein Fels Und erhaben der Gott meines Heils, Der Gott, der mir Rache giebt Und Völker mir unterwirft, Der mich rettet von meinen Feinden Und über meine Gegner mich erhebt, Der gross macht das Heil seines Königs Und Huld erweist seinem Gesalbten!* Die Prädikate v. 47 stehen zwar im Indic., haben aber, wie gewöhnlich die Particc. in einem solchen Zusammenhang, optativischen Sinn. חַי־יהוה heisst nicht: Jahwe ist lebendig, denn das passt nicht hierher, wäre auch wohl durch אֵל חַי ' ausgedrückt; es ist gleich der Formel יְחִי הַמֶּלֶךְ nur eine ehrende Begrüssung und wie das בָּרוּךְ von Menschen auf Gott übertragen; der eigentümlich profane Eindruck, den diese Formel „hoch Jahwe!“ hervorbringt, harmoniert im Grunde ganz gut mit der naiven Selbstsucht des Sprechers, der nach Unterjochung der Fremden und Stillung seiner Rache (v. 48) begierig ist und die Religion als ein Mittel behandelt, durch das er sich den mächtigsten Bundesgenossen erwirbt. Das צוּר in v. 47b II Sam ist aus v. 47a eingedrungen. וַיַּדְבֵּר v. 48 im Ps, wofür II Sam das erleichternde מוֹרִיד hat, findet sich noch in dem gleichfalls jungen Ps 47 (v. 4), wahrscheinlich aus dem Aramäischen entlehnt, obgleich auch im hebräischen דָּבַר, מִדְבָּר, דֶּבֶר, דְּבִיר der Begriff hinter jemandem sein, treiben, zu Grunde liegt. Ob v. 49 מוֹצִיאִי II Sam (vgl. v. 20) oder מְפַלְּטִי Ps 18 ursprünglich ist, lässt sich nicht entscheiden. Die קָמַי v. 49b sind wohl Rebellen oder Gegner innerhalb des eigenen Volkes und ihretwegen das emphatische

אַף angewandt: „und vor allem auch“; diesen inneren Feinden galt wohl vorzüglich die Rache. Betreffs v. 49c s. zu v. 44. An v. 47–49 schliesst sich v. 51ab unmittelbar an und bildet zugleich einen guten Abschluss des Gedichts. Ein schlechter Zusatz dazu ist v. 51c: an David und seinem Samen bis in Ewigkeit. Wahrscheinlich stammt er von der Hand, die das Gedicht dem von David handelnden Geschichtswerk (v. 1) einverleibte. Andersartig ist der Zusatz **50.** der als solcher sich charakterisiert durch das ganz unpassende עַל־כֵּן, auch durch den Ausdruck בַּגּוֹיִם, unter den Heiden, denn der Sprecher des Gedichts will die Heiden niedertreten, nicht unter ihnen als Psalmsänger auftreten. Dieser Vers, der in den liturgischen Tempelkompositionen ganz gewöhnlich ist, wird also ebenso wie der dem Ps 18 eigene Eingang in v. 2 vom Liturgen zugesetzt sein.

Dass der Ps sehr jung ist, beweist die oft aramäisch gefärbte Sprache, die redselige, weitschweifige Diktion, die künstliche Theophanie, die starken Berührungen mit anderen jungen Dichtungen, besonders mit Dtn 32, sodann die Thatsache, dass der Verf. durchaus auf dem Boden des Gesetzes steht, das er sehr äusserlich und im egoistischen und selbstgerechten Sinn der Vergeltungslehre auffasst. Es geht aber auch daraus hervor, dass der Ps nur auf die Lage Davids oder auf die Zeit passt, die mit den Eroberungen der makkabäischen Fürsten beginnt; ist er auf David gedichtet, so kann nur ein spät lebender Autor den David mit solcher Naivität als gesetztreuen Juden zeichnen. Aber er ist deutlich das Spiegelbild der äusseren und inneren Kämpfe der hasmonäischen Zeit, er kann nicht vor das 2. Jahrh. fallen, als noch die Juden die Unterwerfung der Heiden nur von Gottes wunderbarem Eingreifen erwarteten und als der Chroniker in seinen ergötzlichen Schlachtberichten die völlige Kriegsunkenntnis der Juden offenbarte und den David zu einem frommen Sänger machte. Er entspricht in allen Einzelheiten der Geschichte des Alexander Jannäus, der vernichtende Niederlagen im freien Felde erlitt, dagegen in der Eroberung von Burgen und Städten der Nichtjuden glücklich war und in schwere Bürgerkriege mit seinen pharisäischen Gegnern verwickelt wurde. Aus letzterem Grunde hatte er auch ein Interesse daran, sich als korrekten Befolger des Gesetzes hinzustellen. Da man sich nur schlecht vorstellen kann, wie der unruhige Krieger ein so langatmiges Gedicht habe verfassen können, so ist anzunehmen, dass ein Anhänger es für ihn schrieb, vermutlich noch während der pharisäischen Wirren. Die Niederlage, die der Hofpoet so kunstvoll verhüllt, ist entweder die von Asophon oder die von Gadara, vielleicht die erstere, weil sie noch die einzige zu sein scheint.

Psalm 19 2–7.

vierhebige Stichen, ist nur ein Bruchstück aus einem vermutlich recht langen Gedicht, das die Herrlichkeit Gottes in der Natur besingt.

2. *Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, Und vom Werk seiner Hände berichtet die Feste.* הַשָּׁמַיִם und הָרָקִיעַ mit dem Artikel, als wollte der Verf. nur durch den Inhalt, nicht durch eine poetische Sprache wirken; das zweite Wort setzt Gen 1 6 voraus. Die Verben im Part. nach späthebr. Art. Nicht umsonst sind Ausdrücke gewählt, die eigentlich ein Erzählen von etwas Vergangenem besagen, es handelt sich nicht sowohl um ein gegenwärtiges Thun, sondern um jene erste und grösste That Gottes, von der Gen 1 Bericht giebt. Von ihr und ihrer Grösse erzählt noch jetzt dem Menschen das gewaltige, feste (רָקַע, feststampfen) Himmelsgewölbe. Merkwürdig genug, dass selbst die Naturbetrachtung dem israelitischen Dichter in Geschichte, in eigentliche

Naturgeschichte übergeht. Die Natur vergegenwärtigt ihm nicht abstrakte Eigenschaften, sondern Thaten Gottes; Jahwes „Ehre“ ist begründet durch die „That seiner Hände“.

3. *Tag dem Tage sprudelt zu die Sage, Nacht der Nacht überliefert die Kunde.* Ein wundervoller Vers, einer der schönsten aus allen, die Gott in der Natur verherrlichen. הַבִּיעַ bedeutet ein ungewöhnliches Reden, sei es ein Reden in Ekstase, aus Eingebung (auch aus der Eingebung eines bösen Herzens), sei es mindestens das poetische Reden; hier spricht der Dichter von der geheimnisvollen, nur für Eingeweihte verständlichen („tönend nur für Geisterohren“) Glossolalie der Schöpfung. Jeder Tag erzählt dem folgenden, wie das glänzende Himmelsgewölbe mit der Sonne, jede Nacht ihrer Nachfolgerin, wie der gestirnte Himmel geschaffen wurde; der Dichter hört zu und fühlt sich in die Zeit versetzt, wo der erste Tag und die Regenten des Tages und der Nacht (Gen 1 16) entstanden, hat Teil an der wunderbaren Tradition (חִוָּה nur bei den spätesten Schriftstellern, aramäisch) eines Wissens, das in erster Linie die als belebte Wesen (vgl. zu Hi 3 3) gedachten Abkömmlinge des ersten Tages besitzen. Wer die hier geäusserten Vorstellungen überlegt, muss einsehen, wie der Verf. jenes Gedichts, das in Gen 1 zu Grunde liegt, sich zutrauen durfte, ohne spezielle Offenbarung die Schöpfungsgeschichte schreiben zu können: die Schöpfung selber schien ihm ihre Vergangenheit zu erzählen.

4 wird sehr verschieden erklärt. Man übersetzt: „Es giebt keine Sprache u. s. w., worin ihre Stimme nicht gehört würde“, aber אֹמֶר muss hier denselben Sinn haben wie in v. 3; oder: „Sonder Sage u. s. w., ohne dass ihre Stimme gehört würde“, als Umstandssatz vor v. 5, aber der Dichter kann dem Tage אֹמֶר nicht erst zuschreiben und gleich darauf absprechen; oder: „Es ist keine Sage u. s. w., deren Stimme nicht gehört würde“, als Zusatz zu v. 3, ein Satz, der ebenso wahr, wie überflüssig und dabei abschreckend prosaisch wäre; endlich am einfachsten und poetischsten: „Ohne Rede und Worte, ohne dass ihre Stimme gehört wird“, aber auch hier wird אֹמֶר anders gebraucht als in v. 3. Diese Fülle von halben Möglichkeiten macht allein schon den Vers verdächtig; es kommt hinzu, dass man in v. 4^a nur mit Zwang, in v. 4^b auf keinem Wege die vier Hebungen nachweisen kann, die sonst jeder Stichos hat. Ich nehme daher mit Olshausen, Bickell, Wellh. an, dass v. 4: es sind das keine Rede und keine Worte, es wird ihre Stimme nicht gehört, die Bemerkung eines Gelehrten ist, die für nicht allzu scharfsinnige Leser berechnet war.

5. Die beiden ersten Stichen mögen unmittelbare Fortsetzung von v. 3 sein. Man wird aber קַלָּם für קָוָּם lesen müssen (Cappellus u. a.), denn קָוָּם, ihre Messschnur, giebt kaum einen Sinn; wenn man das Suff. wider alle Wahrscheinlichkeit auf die Himmel in v. 2 bezieht, so müsste man an die Messschnur denken, mit der Gott bei der Schöpfung die Himmel abgemessen hat, יָצָא: ist (bei der Schöpfung) ausgegangen, wäre ein wunderlicher Ausdruck und würde zu v. 5^b nicht passen; bezieht man es auf Tag und Nacht in v. 3, so ergäbe sich zwar ein schönes Bild: sie messen mit ihren Schritten den ganzen Raum vom Osten nach Westen, dabei nach v. 5^b ihre Botschaft fortwährend

verkündigend, aber der Ausdruck wäre doch sehr künstlich und würde den Hauptton auf das Messen legen. Die Alten scheinen zu ihrem φθόγγος, sonus u. dgl. allerdings durch τόνος, Seil, Saite, Klang, gekommen zu sein, also קַוָּם gelesen zu haben, das aber die Bedeutung „Saite“ nicht zu haben scheint. Demnach: *In alle Welt geht aus ihre Stimme Und ans Ende des Erdkreises ihre Worte,* nämlich die Stimme des Tages und der Nacht. V. 5c wäre wörtlich: der Sonne setzte er ein Zelt in sie. Das Suff. muss wohl, wenn der Text richtig ist, auf die Himmel gehen, die aber reichlich weit zurück erwähnt sind. Vielleicht ist vor v. 5c etwas ausgefallen oder sonst der Text fehlerhaft; am wahrscheinlichsten ist mir, dass v. 5c nur die kurze prosaische Wiedergabe einer nicht mehr recht lesbaren Ausführung ist, die mindestens zwei Stichen umfasste und den Horizont oder die Horizonte erwähnte, wo die Sonne ihre Unterkunft findet. Hat der Verf. fremde Vorstellungen gekannt, z. B. ägyptische, so kann er auch die Sonne in der Nacht unter der Erde durch von Westen nach Osten haben gelangen lassen und בִּתְהוֹם statt בָּהֶם geschrieben haben, vielleicht auch ein auf קְצֵה תֵּבֵל sich beziehendes שָׁם statt שָׂם: dort hat die Sonne ein Zelt im Meer.

6. Jetzt wird die Sonne verherrlicht und zwar als Mann, da שֶׁמֶשׁ masc. ist, und als Läufer, wie denn jener Name die Sonne als eilend, beweglich bezeichnet. *Und der, wie ein Bräutigam, der hervorgeht aus seiner Kammer, Freut sich wie ein Held zu laufen den Weg,* läuft freudig den weiten Weg. Der Bräutigam oder eigentlich der junge Ehemann ist das Sinnbild der Lebensfrische und Lebensfreude, Helios ist ewig jung. Zur Schnelligkeit als Eigenschaft des antiken Helden vgl. zu 18 34.

7. Zuerst ein Distichon: *Vom Ende der Himmel tritt er hervor, Und sein Umlauf geht bis zu ihren Enden.* Der dritte Stichos v. 7c hinkt nach und ist offenbar wieder nur ein Bruchstück oder eine prosaische Zusammenfassung des Dichterwortes: *Und nichts ist verborgen vor seiner Hitze.*

Vermutlich hat nun der Dichter weiter zunächst den Mond, יָרֵחַ, den „Wanderer“, als Beherrscher der Nacht gefeiert. Es ist sehr Schade, dass wir nicht das ganze Gedicht kennen, denn nach den geringen Proben, die wir noch von ihm besitzen, ist sein Verf. ein wirklicher Dichter gewesen. Es ist jünger als Gen 1, also nachexilisch, doch lässt sich die Abfassungszeit nicht näher feststellen.

Psalm 19 8–15

ist gewiss nicht zum Lückenbüsser für den Ausfall in Ps 19 A bestimmt gewesen, ist vielmehr ein selbständiges Gedicht und hat weder in der Form noch im Inhalt das Geringste mit 19 A zu thun. Es ist wie Ps 14 in Vierzeilern zu abwechselnd drei und zwei Hebungen geschrieben und verherrlicht in überschwänglicher Weise die Thora und den Vorteil, den ihre Befolgung dem Eifrigen einbringt.

8. *Die Thora Jahwes ist vollkommen, Erquickend die Seele, Das Zeugnis Jahwes ist zuverlässig, Weise machend den Einfältigen.* Das Wort Thora, das hier wie 1 2 das geschriebene Gesetz bezeichnet, ist als das umfassendste vorangestellt, wird dann aber durch alle möglichen anderen Ausdrücke abgelöst, durch dieselben, denen nachher der Verf. von Ps 119 nicht weniger als 176 Verse widmet. Die Thora ist vollkommen, ein vollkommenes Werk Gottes

(Dtn 32 4), an dem nichts auszusetzen ist; der Verf. hat von ihr dieselbe Ansicht, die alle Dogmatiker von ihrer heil. Schrift haben. Sie ist „die Seele zurückbringend“ (das Part. als Nomen behandelt s. Ges.-Kautzsch[26] § 116 g), belebt den matten Geist. So kann nur einer sprechen, der das ganze Ideal seines Lebens in die Thora hineinlegt, sein ganzes seelisches Bedürfnis aus ihr befriedigt, sie mit den Blicken eines Liebenden betrachtet, „Tag und Nacht in ihr studiert“ (1 2), ein rechter Schriftgelehrter. Diese Stelle ist gerade wegen des verhältnismässig geringen Werts, den in Wahrheit und nach dem Urteil des neuen Testaments die Thora besitzt, für die Psychologie und Geschichte der Religion sehr lehrreich. עֵדוּת wird im nachexilischen Priesterkodex besonders für den Dekalog gebraucht (Ex 25 21 u. s. w.); indessen hat unser Autor damit zugleich den Sinn verbunden, den die besonders bei den Deuteronomisten beliebte Anwendung dieses Wortes und des Verbums הֵעִיד hat: es ist die mahnende und warnende Bezeugung von Gottes Willen und besonders von dem Lohn und der Strafe, die auf Gehorsam und Ungehorsam gesetzt sind. Daher nennt er die Bezeugung „zuverlässig“ und „weise machend“. Lohn und Strafe treffen sicher ein, lehren daher den Unerfahrenen, das Leben recht einzurichten, um sich nicht unglücklich zu machen.

9. Jahwes *Vorschriften sind redlich*, betrügen Jahwes Knechte nicht, sind darum *herzerfreuend*, werden gern ausgeführt. Sein Gebot ist *lauter*; בַּר wird Cnt 6 10 die Sonne genannt, und auch unser Autor scheint damit den Begriff des Hellglänzenden zu verbinden, weil er fortfährt: *Die Augen erleuchtend.* Das zielt nicht so sehr auf die Schärfung des Verstandes, die das Studium bringt, als auf die Lebensweisheit, die die praktische Anwendung von Jahwes Regeln auf den Wandel und das Geschick dem Frommen einträgt.

10. Die *Furcht Jahwes*, d. h. der Lebenswandel und die Gesinnung, die sein Gesetz vorschreibt vgl. zu 1 2, *ist rein*, das Gegenteil von dem profanen und unsaubern „Weg der Sünder“ (1 1) und der Heiden, die die Reinheitsgesetze missachten, den Sabbath übertreten, Schweinefleisch essen und wohl gar opfern (Jes 65 3 f.), ist *Bleibend für immer*, den Frommen vor dem „Wanken“ bewahrend. *Die Rechte Jahwes*, eigentlich die Urteilssprüche, Decisionen, dann die darauf beruhenden Rechtsnormen, *sind Wahrheit, Sind richtig allzumal.* צֶדֶק im Sinne: wahr, richtig sein, vgl. Jes 41 26.

11. *Sie sind begehrenswerter als Gold Und als viel Feingold, Und süsser als Honig Und Saft der Waben.* Das determinierte Part. steht für einen Aussagesatz נֶחְמָדִים הֵמָּה (Ges.-Kautzsch[26] § 126 b); vielleicht wäre auch v. 11[b] וְהַמְתוּקִים zu schreiben. Derartige süssliche und ins Spielende übergehende Vergleichungen, die uns an manche Erzeugnisse der Brüdergemeinde erinnern, sind bei jüngeren Schriftstellern oft sowohl der Gottesfurcht wie der Weisheit gewidmet.

12 13. *Auch wird dein Knecht durch sie gemahnt, Bei ihrer Befolgung ist viel Lohn.* גַּם steht nicht immer bei dem Wort, dem es Nachdruck verleihen soll; hier gehört es nicht zu עַבְדְּךָ, sondern zum Verbum. נִזְהָר meist: sich abmahnen, warnen lassen, hier wohl wegen des unmittelbar Folgenden in etwas allgemeinerem Sinn: sich belehren lassen, wie im Aramäischen (vgl. Ex

18 20). V. 13: *Versehen — wer bemerkt sie? Von verborgenen*, mir entgangenen, *sprich mich rein!* שְׁגִיאוֹת (ἅπ. λεγ.) sind Übertretungen, die בִּשְׁגָגָה (Lev 4 2 u. oft), in Irrtum, unabsichtlich, nicht בְּיָד רָמָה, geschehen und durch Opfer gesühnt werden können; letzteres ist freilich nicht möglich, wenn sie dem Thäter selbst verborgen geblieben sind: da muss dann Jahwe um Anerkennung der Absichtslosigkeit und um Nichtbestrafung gebeten werden. נַקֵּנִי kann nur deklarativen, forensischen Sinn haben: erkläre mich rein, nicht effektiven: mache mich frei, denn es liegt ein für allemal in der Natur eines solchen kasuistischen und in der Praxis immer minutiöser und komplizierter werdenden Gesetzes, dass man sich irrt, versieht, gegen noch unbekannte Auslegungen und Folgerungen sich vergeht. Der Verf. ahnt nicht, dass er dem Gesetze selbst und der jüdischen Gesetzespraxis dadurch ein bedenkliches Urteil spricht, ahnt es deshalb nicht, weil er meint, dass man sich von bewussten Vergehungen frei halten könne. Er kennt nicht das servum arbitrium, das schon Jeremia erkannte, das Gesetz in den Gliedern, von dem Paulus Röm 7 13–24 spricht, hat gar nicht das Bedürfnis nach einem inneren Prinzip und einer neuen Kraft, die den Menschen „von oben her“ umwandelt, sondern ist glücklich über ein Gesetz, ein System von tausend Regeln, das ja viel Verstand, Aufmerksamkeit und Selbstverleugnung in Anspruch nimmt, aber den Menschen am Gängelbande führt, ihn mechanisch beschäftigt und fast wie ein ernsthaftes Spiel unterhält, ihn mit Selbstzufriedenheit erfüllt und ein tieferes Ringen und Sehnen nach Erlösung „aus diesem Todesleibe“ und nach einer ewigen Liebe gar nicht aufkommen lässt.

14. *Auch von den Übermütigen halte deinen Knecht zurück, Lass sie nicht über mich herrschen!* Das ist keine Bitte um Schutz vor oder Verschonung mit den Übermütigen, wie manche erklären, sondern die Bitte um Bewahrung vor der Versuchung, vor böser Gemeinschaft und bösem Beispiel; die „Übermütigen“ könnten den Dichter verführen, es mit den Übertretungen leicht zu nehmen, und damit über ihn Macht gewinnen, wie Gen 4 7 der böse Sündendämon über Kain Macht gewinnt, wenn er dem Neide über Abels Vorzug Raum giebt. Sie sind, wie in dem verwandten Ps 119 (v. 21 51 69 78), offenbar Juden, die „von Jahwes Rechten abirrten“, die peinliche Gesetzesbefolgung „verspotten“, Leute wie die Sünder und Spötter von 1 1, ihr Übermut das Gegenteil der יִרְאָה. Die Notwendigkeit dieser Deutung erhellt aus der Fortsetzung: *Dann werde ich vollkommen sein und frei Von grossem Vergehen*, dem Vergehen des Abirrens: der Verf. wird dann an keiner heidnischen Mahlzeit teilnehmen, am Sabbath kein Feuer anzünden, keine Ähren ausraufen, keine Kranken heilen (Mt 12 10) u. s. w. נָקִיתִי bedeutet hier natürlich nicht: freigesprochen werden, sondern frei, unschuldig sein.

15. *Mögen angenehm sein die Worte meines Mundes Und das Gebet meines Herzens Vor dir [beständig], Jahwe, Mein Fels und Erlöser.* לְרָצוֹן ist ein term. techn. des Gesetzes bei Darbringung von Brand- und von Dankopfern, die Jahwe genehm sind (Lev 1 3 u. oft); das Gebet gilt als Opfer (141 2). הֶגְיוֹן לִבִּי (stat. constr. von הֶגְיוֹן s. Ges.-Kautzsch 26 § 20m) ist wörtlich: das Murmeln (s. zu 1 2), das halblaute Gebet, das aus dem Herzen kommt, nämlich

nicht ein vorgeschriebenes Gebet (wie z. B. das bekannte Schema'), sondern vom Betenden selber erdacht ist, wie eben das Gebet, das hier der Verf. dichtet. Hinter לְפָנֶיךָ ist eine Hebung, nämlich nach der LXX das Wort תָּמִיד ausgefallen. גֹּאֲלִי, eigentlich „mein Bluträcher", bedeutet hier kaum mehr als „mein Beschützer".

Ps 19B, schon deswegen jung, weil er die geschriebene Thora als ein inspiriertes Werk Gottes betrachtet, ist ein charakteristisches Produkt der pharisäischen „Gottesfurcht" und ihrer Wirkung auf einen überzeugten Anhänger, ein lehrreiches und interessantes Gegenstück zu den paulinischen Urteilen über das Gesetz; der Eifer des Dichters, seine Freude am Gesetz, seine Bemühung, in ihm alle Vollkommenheit und Süssigkeit zu erblicken, sein Streben nach eigener Vollkommenheit hat auch für den, der auf einem ganz anderen Standpunkt steht, etwas Rührendes; es liegt etwas Kindliches in diesem Singen und Beten.

Psalm 20.

Ps 20 und 21 sind Königspsalmen, nach Einem Muster komponiert und augenscheinlich dem Rituale des offiziellen Kults entnommen. Beide zerfallen in zwei gleichmässige Hälften, die beim Vortrage wahrscheinlich durch den Opferakt auseinander gehalten wurden. Die beiden Hälften von Ps 20 bestehen aus je zwei Tetrastichen und einem Distichon, jene vermutlich von einzelnen Stimmen, dieses vom Chor gesungen. Für welchen Tag, ob für den Regierungsantritt, was mir am Wahrscheinlichsten vorkommt, oder dessen Jahresfeier, für Neujahr, für den Königsgeburtstag, dieser Ps bestimmt war, lässt sich nicht genauer bestimmen. Er trägt in der ersten Hälfte allgemeine Wünsche für den König vor und im zweiten Teil, nach dem Opfer und der Opferschau, entsprechende Verheissungen und ein abschliessendes Hosianna.

2—6 erster Teil, vor dem Opfer gesungen. In der ersten Strophe

2 3 wünscht die einzelne Stimme oder der Halbchor dem Könige, Jahwe möge ihn zur Zeit der Not erhören, ihn sicher stellen, ihm vom Heiligtum auf dem Zion Hilfe und Unterstützung gewähren. Der „Name" des Gottes Jakobs bezeichnet die Gegenwart des im Kult verehrten Numens in vorsichtiger Weise: Jahwe selber wohnt nach v. 7 im Himmel, aber im Tempel ist er vertreten durch seinen Namen, sein panim, seinen mal'ak.

4 5. *Er gedenke all deiner Speiseopfer Und dein Brandopfer nehme er für fett an; Er gebe dir nach deinem Herzen Und all deine Beschlüsse vollende er!* מִנְחָה ist in diesem jungen Gedicht neben dem Brandopfer das unblutige Opfer, das jenes ergänzt; beide wurden täglich im Tempel auf des Königs Kosten und in seinem Namen dargebracht. Dieser Vers macht vor allem wahrscheinlich, dass der Ps zum Opfer gesungen wurde. יְדַשְּׁנֶה wird von der Punktation als Cohortat. Piel mit é für ā behandelt (Ges.-Kautzsch[26] § 27u), könnte aber vom Ktīb mit dem Suff. gesprochen sein; das Piel hat natürlich deklarative Bedeutung. Für עֲצָתְךָ, das sich auf die Regierungsmassregeln bezieht, hat die nach v. 6[a] verschlagene Variante das banale: deine Wünsche.

6. Der Chor singt: *Wir wollen jubeln über dein Heil Und den Namen unsers Gottes verherrlichen.* נְרַנְּנָה könnte etwa heissen: wir wollen flaggen — aber warum sagen sie das im Gesange und an dieser Stelle? Mit LXX ist wohl נְגַדֵּל zu lesen, das mit בְּ konstruiert ist wie das gleichbedeutende הָלַל 44 9; die Späteren lieben diese Ersetzung des Acc. durch בְּ s. zu v. 8.

7—10 zweiter Teil, nach dem Opfer gesungen. In der Strophe

7 spricht die einzelne Stimme die Gewissheit der Erhörung aus, die das unter glücklichen Omina verlaufene Opfer den Teilnehmern an der heil. Handlung eingeflösst hat: *Jetzt weiss ich, dass hilft Jahwe [dem * * *] seinem Gesalbten, Ihn erhört von seinem heiligen Himmel her Mit den helfenden Grossthaten seiner Rechten.* Während der erste Teil den König anredete, spricht der zweite von ihm in der 3. pers.; vielleicht ist er noch mit dem Opfer beschäftigt, spricht etwa ein stilles Gebet (vgl. Ps 21). Das „jetzt weiss ich" ist ganz unerklärbar, wenn nicht zwischen v. 6 und 7 etwas vorgegangen ist, was dem Sprecher sein Wissen gegeben hat, das ist aber am Ersten ein Opfer, über dessen Annahme durch Jahwe ihn die Zeichen vergewissert haben. Der zweite Stichos in v. 7a hat eine Hebung zu wenig; ich vermute, dass vor מְשִׁיחוֹ der Name des Königs, zu dessen Regierungsantritt oder Geburtstage oder was man sonst als Bestimmung dieses Ps.s ansehen will, die Liturgie gesungen wurde, eingeschaltet werden sollte. גְּבוּרוֹת bedeutet wie das neutestamentl. δυνάμεις Wunderkräfte und Wunderthaten (Mt 7 22).

8 9. *Jene sind durch Wagen und jene durch Rosse, Wir sind stark durch den Namen unsers Gottes; Jene brechen zusammen und fallen, Wir erstehen und richten uns auf.* Das mass. נַזְכִּיר בְּשֵׁם würde heissen: wir rühmen den Namen, oder eigentlich: wir bringen Ruhm mittelst des Namens; es wäre nach einer häufigen Erscheinung in der späteren Sprache bei הַזְכִּיר das Obj. weggelassen, wodurch das Verb absoluten und intransitiven Charakter erhält, und dann das Obj. mittelst בְּ wieder hinzugesetzt (s. zu Hi 16 4; Ges.-Kautzsch[26] § 119q). Aber zu diesem Verbum passen die Wagen und Rosse, die übrigens etwas unnatürlich durch das doppelte אֵלֶּה auseinandergerissen sind, nicht gut. Man wird besser mit Nowack u. a. nach LXX נַגְבִּיר lesen: wir sind stark, vgl. 12 5. Der Doppelsatz will nicht sagen, dass das Volk Jahwes keine Kriegswagen benutzt, wohl aber, dass es sich nicht auf sie verlässt, sondern sich stark fühlt בְּשֵׁם, durch die Gegenwart seines Gottes. In v. 8a wird יהוה, das den Stichos überfüllt, mit LXX C. Al. zu streichen sein. Nach dieser indirekten Mahnung an den König, sich nicht auf sein stehendes Heer zu verlassen, folgt die Zusicherung, dass er sich gegen die Weltmächte siegreich behaupten werde. נִתְעוֹדָד ist das Reflexiv zu עוֹדֵד, das 146 9 Synonym von שָׁמַר ist, und hat wie קוּם den Doppelsinn aufstehen und aufrecht stehen. In dem Schlussgesang des Chors

10 ist mit LXX וַעֲנֵנוּ zu lesen, da der König nicht erhören kann, sondern selbst der Erhörung bedarf v. 2: *Jahwe, hilf dem Könige Und erhöre uns am Tage, wo wir rufen,* heute und die ganze Regierungszeit dieses Königs hindurch.

Der Ps zeigt in v. 8f. einen halbgeistlichen Charakter, der den Einfluss der prophetischen Schriften nicht verleugnet. Da man nicht weiss, ob das מֶלֶךְ von Anfang an darin gestanden hat, so lässt sich nicht sagen, ob er erst unter den hasmonäischen Königen, also in der Zeit von 105 a. Chr. an, oder schon unter einem Jonathan, Simon oder Johannes Hyrcanus entstanden ist. Seine Farblosigkeit in persönlicher Beziehung macht es unwahrscheinlich, dass er einem bestimmten Fürsten oder König von vornherein auf den Leib gedichtet sei; er hat, wie besonders aus dem etwas unvermittelten Eingang hervor-

geht, augenscheinlich nur einen Teil eines von der Tempelpriesterschaft zusammengestellten (Krönungs-?) Rituals gebildet. Ähnlich sein Seitenstück:

Psalm 21.

Er ist ebenso zusammengesetzt wie sein Vorgänger, nur dass er in jeder Hälfte ausser dem Schlussdistichon drei statt zwei Vierzeiler enthält und in den ersten drei Jahwe, in den letzten drei den König anredet (umgekehrt wie in Ps 20), während die Schlussdistichen ihre besondere Art haben. Dem Anschein nach gehörte er zu dem Ritual der Jahresfeier der Krönung.

2—8 erster Teil, vor dem Opfer gesungen. Die einzelne Stimme dankt

2 3 Jahwe für die dem König erzeigte Hilfe und die Erfüllung seiner Wünsche: *Jahwe, über deinen Schutz freut sich der König, Und über deine Hilfe frohlockt er sehr; Das Verlangen seines Herzens hast du ihm gewährt Und das Begehren seiner Lippen nicht verweigert.* Für עֻזֶּךָ (v. 14 mit u) עֻזְּךָ zu lesen (Nöldeke), ist wohl nicht nötig. In v. 2^b haben die Alten das מָה nicht gelesen, das auch wunderlich genug ist und vielleicht auf eine Lesart mit einem Part. hindeutet. Zu v. 3^a vgl. 20 5^a. Übrigens fällt auf, dass in v. 2^a מֶלֶךְ ohne Artikel steht vgl. dagegen v. 8; vielleicht ist מלך nur ein Surrogat für den hier zu nennenden Eigennamen.

4 5. Explication dazu: *Denn du liessest ihm begegnen Segnungen an Gutem, Setztest auf sein Haupt eine Krone von Gold; Leben erbat er von dir, du gabst es ihm, Lange Jahre für immer und ewig.* Wegen des doppelten Acc. scheint קִדַּם hier nicht zu bedeuten: begegnen (mit etwas, בְּ), sondern begegnen lassen, nämlich ein Geschick, das Glück. תָּשִׁית ist natürlich Praeteritum, darum auch תְּקַדְּמֵם. V. 4^b spricht dafür, dass es sich um die jährliche Krönungsfeier handele, würde indessen auch zum Geburts- oder Neujahrstage passen, so auch v. 5. Die Hyperbel in v. 5^b, die auch sonst vorkommt, vgl. 61 7 8 I Reg 1 31, nötigt dazu, נָתַתָּה zu verstehen in dem Sinne: du sagtest es zu; der König kann noch jung gewesen sein.

6 7. Fortsetzung: *Gross ist seine Herrlichkeit durch deine Hilfe, Hoheit und Erhabenheit massest du ihm zu, Ja, du bestimmtest ihn zu Segnungen für immer, Machtest ihn froh mit der Freude vor dir.* „Zu Segnungen für immer" bedeutet: zum Inbegriff des Glückes für die späteste Zeit, die diesen König als beständig glücklich kennen und ihn als Beispiel eines Gottgesegneten anführen wird vgl. 72 17. חֶדְוָה ist aus dem Aramäischen entlehnt. Die „Freude vor Jahwe" bezeichnet die festliche Stimmung, die man im Gottesdienst, in der Nähe Gottes hat; der König wohnt ja auf dem Zion und ist immer in Jahwes Nähe. Nun fällt

8 der Chor ein, der von Jahwe und dem König in der 3. pers. spricht und wie v. 7 mit einem interjektionalen כִּי beginnt: *Ja, der König vertraut auf Jahwe, Und durch die Huld des Höchsten wird er nicht wanken.*

9—14 der zweite Teil. Nach vollbrachtem Dankopfer wendet sich die einzelne Stimme an den König mit Glückwünschen für die Zukunft.

9 10^a. *Es erreiche deine Hand all' deine Feinde, Deine Rechte treffe deine Hasser* — da der Dichter schwerlich zweimal hinter einander תִּמְצָא geschrieben hat, so kann man in v. 9^b etwa תִּבְוֹא schreiben, das mit dem Acc.

konstruiert ist, wie z. B. Hi 20 22 Hes 32 11. Es sieht ganz danach aus, dass mit den Feinden mindestens ebenso sehr Gegner im eigenen Volk gemeint sind, als fremde Völker. Im zweiten Distichon v. 10a heisst es zunächst: Du wirst sie machen wie einen Feuerofen — ein auffälliges Bild, da sonst der Ofen eher mit dem Vertilger als mit dem Vertilgten verglichen wird (Mal 3 19); schwerlich kommt man aus mit dem Hinweis auf Jes 13 8 (Na 2 11 Jo 2 6), wo Erschreckte und Beschämte ein „Flammengesicht" bekommen: der Verf. hätte sich hier doch zu grotesk ausgedrückt. Um möglichst wenig zu ändern und auch dem vierten Stichos zu seinen drei Hebungen zu verhelfen, schreibe ich: תַּשְׁחִתֵמוֹ כַּתַּנּוּר בָּאֵשׁ: *Du wirst sie verderben wie ein Ofen, Wie ein Feuer zur Zeit, wo du erscheinst,* wenn du den Gegnern persönlich gegenübertrittst, vgl. II Sam 17 11. Was hier dem Könige zugeschrieben wird, beeilt sich die folgende Strophe

10b 11 als Jahwes Werk zu bezeichnen: *Jahwe in seinem Zorn wird sie verschlingen, Und fressen wird sie Feuer, Ihre Frucht wirst du aus dem Lande vertilgen Und ihren Samen von den Menschen hinweg.* Es ist nicht nötig, an ein wunderbares Eingreifen Jahwes zu denken, der König wird so entscheidend siegen, wie man es nur durch Gott kann. Wenn es dann weiter heisst, dass er die Frucht (פְּרִי kurz für פְּרִי בֶטֶן), die Kinder der Gegner aus dem Lande vertilgen wird, so wird man doch fast gezwungen, an innere Feinde zu denken. Warum der König z. B. die Kinder eines besiegten Syrerkönigs oder gar des Syrervolks ausrotten sollte, das sieht man doch nicht ein; die Tötung der Kinder charakterisiert die Gegner viel mehr als Verbrecher (Rebellen), denn als auswärtige Feinde. Alexander Jannäus liess vor den Augen der gekreuzigten Pharisäer deren Weiber und Kinder abschlachten.

12 13. *Wenn sie dir Böses anstiften, Arglist ersinnen, sie werden nicht siegen, Denn du zwingst sie zur Flucht, Wirst mit deinen Sehnen auf ihr Gesicht zielen.* נָטָה רָעָה ist das Gegenteil von נָטָה חֶסֶד (הִטָּה) Gen 39 21 Jes 66 12 Esr 7 28 9 9: jemandem die Gunst eines anderen zuwenden, zuleiten, bedeutet daher: jemandem Feindschaft, Unheil zuziehen. Die Gegner des Königs werden also verdächtigt, dass sie, wahrscheinlich mit fremden Machthabern, konspirieren, um ihn zu verderben. Es ist ganz auffallend, wie sehr v. 12 13 auf Alexander Jannäus und seine Kämpfe mit den Pharisäern zutreffen: sie rufen Demetrius III. ins Land, werden besiegt und müssen endlich scharenweise ins Ausland flüchten. Wer nicht darauf eingehen will, dem stehen allerdings aus früherer Zeit andere Beispiele zur Verfügung, nur wird er dann den מֶלֶךְ aus dem Ps entfernen müssen. In v. 13 würden wir v. 13b dem v. 13a untergeordnet haben: indem du zielst. „Zum Rücken machen" wie 18 41. Zu תְּכוֹנֵן ist חִצֶּיךָ hinzuzudenken.

14. Schlussgesang des Chors: *Erhebe dich, Jahwe, in deiner Kraft, Singen und spielen wollen wir deiner Heldenstärke.* Es scheint, dass trotz der glänzenden Schilderung, die die erste Hälfte des Ps.s von der Herrlichkeit des Königs entwarf, noch Grund genug vorhanden ist, neue Machterweisungen Jahwes zu Gunsten seines Schützlings dringend wünschenswert erscheinen zu lassen.

Der Ps passt auf keine Zeit aus der ganzen uns bekannten Geschichte Israels so gut wie auf die des Alexander Jannäus, auf diese aber in den kleinsten Zügen. Er ist also ein Erzeugnis der „sadducäischen“ Poesie. Zur Struktur der Ps 20 und 21 vgl. noch Ps 85.

Psalm 22 2—22.

Dreihebige Sechszeiler. Klage und Hilfsgebet eines Frommen, der, von schwerer Not bedrängt, von Hass und Spott umgeben, seine einzige Hoffnung auf seinen Gott und den Gott seiner Väter setzt.

2 3. Warum hast du mich verlassen! *Mein Gott, mein Gott* [*höre auf mich!*] *Mein Gott, warum hast du mich verlassen? Fern bleibst du meiner Hilfe, Der Sache meines Geschreis, mein Gott! Ich klage bei Tage, doch du antwortest nicht, Und bei Nacht, doch wird mir keine Ruhe.* Der Text der Strophe ist alteriert, besonders der hebräische; vielleicht zeigt das Paseq hinter אֵלִי v. 2 eine mechanische Textbeschädigung an; ich setze in die Lücke אֵלִי הַקְשִׁיבָה לִי ein, vgl. LXX, und ziehe das zweite אֵלִי (hinter dem Paseq) zum zweiten Stichos. Zu dem vierten Stichos v. 2^b ist das אֱלֹהַי von v. 3 hinzuzuziehen (so auch Bickell). Die Folge dieser letzteren, metrisch notwendigen Änderung der Versteilung ist, dass v. 2^b nicht als blosse Apposition zu dem „du“ von v. 2^a angesehen werden kann, was ohnehin einen schleppenden Satz ergiebt, dann ist aber wohl רָחַקְתָּ für רָחוֹק zu schreiben. Hitzig u. a. wollen in v. 2^b מִשַּׁוְעָתִי, von meinem Hilferuf, lesen, offenbar deshalb, weil sie דִּבְרֵי mit „Worte“ übersetzen. Aber דִּבְרֵי wäre ganz überflüssig, wenn es Worte bedeutete; es heisst: die Angelegenheit vgl. I Sam 10 2 Ps 65 4, die Ursache, deretwegen ich schreie. Der Dichter ist, wie sich später zeigt, von seinen Feinden gefangen gesetzt und klagt Gott Tag und Nacht seine Vergewaltigung, aber Gott kümmert sich scheinbar nicht um seine Sache, hilft ihm nicht, lässt ihn im Stich (Mt 27 46). אֶקְרָא ist nicht etwa verkürzt für: ich rufe dich an (LXX), sondern bezeichnet die gerichtliche Klage, vgl. zu Hi 9 16 Jes 59 4; Jahwe ist der Richter, der die Klage annehmen sollte. Die Stelle ist zwar etwas anders gemeint als Hi 9 16, kann aber doch wohl von der letzteren beeinflusst sein. דוּמִיָּה, Stillschweigen, würde eintreten, wenn Gott Antwort gäbe. Die zweite Strophe

4—6 steht im Gegensatz zu der Klage der ersten. Warum hat Gott den Dichter verlassen? Liegt es an Gott? Aber er ist doch in der Nähe, ist doch stets der Helfer der Väter gewesen. V. 4 lautet im MT: und du bist heilig, sitzend auf den Lobliedern Israels. Der Sinn dieses Satzes ist mir ebenso dunkel, wie die Ausdrucksweise anstössig. Wenn gesagt wäre: du bist der Heilige Israels, so würde das besagen: du bist Israels Gott und Beschützer, das liesse sich mit dem Zusammenhang vereinigen. Aber dass Gott heilig ist, kann weder ein Trost für einen Bedrängten sein, noch eine Motivierung der Hilfsverweigerung, wenn man nicht in das Wort einen ganz neuen Sinn hineinlegt. V. 4^b soll Variation des bekannten Ausdrucks יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים sein; es wäre eine so geistreiche Umbildung, dass man über sie erstaunen müsste, auch wenn sie nicht in einem so einfachen Klagelied wie Ps 22 2ff., sondern in dem gekünsteltsten und spielendsten Gedicht vorkäme, das im Hebräischen möglich

ist: wie kann Jahwe auf Lobliedern sitzen — wenn es wenigstens noch hiesse: יוֹשֵׁב מֵעַל לְ! Dazu ist der erste Stichos um eine Hebung zu kurz, die matres lect. in קָדוֹשׁ und תְּהִלּוֹת jünger als LXX, und der Verf. von 71 6 hat jedenfalls unsern Vers anders verstanden, wohl auch anders gelesen. Indem ich nach der LXX קֹדֶשׁ, ferner nach LXX und Ps 71 6 תְּהִלַּת lese, endlich nach 71 6 an den Schluss von v. 4 ein בָּךְ setze, das vor dem gleichlautenden Anfang von v. 5 ausgefallen sein muss, erhalte ich das einfache und dem Zusammenhang angemessene Distichon: *Und du wohnst doch im Heiligtum, Israels Rühmen gilt dir.* Das Wohnen im Heiligtum bedeutet wie 11 4 Jahwes Oberherrschaft und Gegenwart, die keine Vergewaltigung seiner Frommen zulassen sollte; das Rühmen hat Jahwes Hilfe zum Gegenstand. Dass unter „Israel" nicht das jüdische Volk, sondern jeder Israelit verstanden und dass überhaupt nicht an die Führung der Volksgeschichte, sondern an Jahwes Vorsehung im Allgemeinen gedacht wird (wie besonders Ps 107 diesen Gedanken ausführt), zeigt die spätere Ausführung, aber auch schon das zweite und dritte Distichon: *Auf dich vertrauten unsere Väter, Vertrauten, und du errettetest sie, Zu dir schrieen sie und waren gerettet, Auf dich vertrauten sie und wurden nicht zu Schanden.* Sein Wissen von solchen Geschichten, in denen Notleidende von Gott gerettet wurden, hat der Verf. wohl vorzüglich aus dem Lesen frommer Schriften geschöpft (nach der Art des B. Tobit). Die schlichten Ausdrücke zeigen, dass er nicht auf blendenden Stil aus ist. Nun kehrt er mit der dritten Strophe

7—9 wieder zur Klage der ersten zurück; seine Erfahrung ist gegenwärtig leider das Gegenteil von der der Väter: *Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, Die Schmach der Leute und verachtet vom Volk; Alle, die mich sehen, spotten meiner, Reissen die Lippen auf, schütteln den Kopf: „Er wälzte es auf Jahwe, der errette ihn, Der befreie ihn, er hat ja Gefallen an ihm."* תּוֹלַעַת erinnert an Jes 41 14, בְּזוּי עָם an Jes 53 3 49 7. V. 8f. werden Mt 27 39 ff. citiert. Zu der Konstruktion von הִפְטִיר mit בְּ statt mit dem Acc. s. zu 20 8, zum Kopfschütteln als Gestus des Hohns zu 17 11a. Was die anderen Juden über den Dichter sagen, giebt v. 9 an, wo גָּלַל אֶל־יהוה eine sprichwörtliche Redensart ist, s. 37 5 Prv 16 3; mit LXX Mt 27 42 ist jedoch גַּל (Perf.) zu lesen, da sonst das כִּי v. 10 nicht zu erklären ist. Der Dichter hat vor denen, die ihn gefangen setzten, sich Jahwes getröstet wie Jeremia vor dem Ansturm der Wütenden c. 26 12 ff. und wie Luther in Worms. Dass man in der Haft noch mit dem Publikum in Verbindung steht und Besuche empfängt (בָּל־רֹאַי), ist im Orient ganz gewöhnlich, vgl. Jer 32 8 Mt 25 36. Der ironische Schlusssatz v. 9b scheint anzudeuten, dass der Dichter im Publikum, bei Gesinnungsgenossen, im Ruf besonderer Frömmigkeit steht. Abermals sucht er sich in der vierten Strophe

10—12, die der zweiten entspricht, an der Erfahrung, diesmal an der eigenen Erfahrung von Jahwes Vorsehung aufzurichten. *Denn du bist's, der mich zog aus dem Mutterleib, Mich in Sicherheit brachte an den Brüsten meiner Mutter, Auf dich bin ich geworfen von Mutterschosse, Von Mutterleib an bist du mein Vater: Sei nicht ferne von mir, Jahwe, Denn Not ist nahe ohne Helfer.* כִּי greift auf die Thatsache zurück, dass er seine Sache auf Jahwe gewälzt hat: er that es, weil er in einem besonderen Schützlingsverhältnis zu Jahwe steht.

das er nun beschreibt. Für גֹּחִי, Part. von גָּחָה, das aber nicht vorkommt, ist wohl nach 71 6 גּוֹזִי zu lesen; dagegen ist מַבְטִיחִי nicht nach 71 5 in מִבְטָחִי zu verwandeln, da ein Säugling noch kein Vertrauen auf Jahwe hat. מַבְטִיחִי bedeutet wegen des Zusammenhangs von v. 10 mit 11: der mich dadurch vor dem Tode bewahrte, dass er mir die Mutterbrust reichen liess. Angespielt wird v. 10f. auf die Sitte, dass das neugeborne Kind vor dem Vater niedergelegt wird, damit der entscheide, ob es aufgezogen oder ausgesetzt werden soll; im ersteren Fall nimmt er es auf die Knie und übergiebt es der Mutter oder Amme zum Säugen; hat es die Brust getrunken, so ist es vor dem Tode sicher vgl. zu Hi 3 12. הָשְׁלַכְתִּי vgl. Hes 16 5 besagt: ich war so gut wie ausgesetzt, aber ich kam in deine Hände, du musstest für meine Erhaltung sorgen und thatest es. Der Dichter scheint ein besonders wunderbares Schicksal in der Jugend gehabt und daraus sein Vertrauen auf Gottes besonderen Schutz geschöpft zu haben; vielleicht war sein Vater bei seiner Geburt schon tot. In v. 11b ist wahrscheinlich אֵלַי aus אָבִי verlesen, ein Neugebornes kann wohl Gott zum Vater, aber nicht zum Gott haben. Wie bei der Geburt, so ist jetzt wieder, sagt v. 12, die Todesgefahr nahe, denn es ist wieder kein Helfer da. In v. 12a ist hinter מִמֶּנִּי wohl ein יהוה = י ausgefallen vgl. 71 12; in v. 12b ist כִּי versehentlich wiederholt und zu streichen. Jetzt kommt wieder die Klage, um das קָרוֹבָה zu rechtfertigen

13—15a: *Umringt haben mich viele Stiere, Die Starken Basans haben mich umzingelt; Aufgesperrt hat wider mich seinen Mund Ein reissender und brüllender Löwe; Wie Wasser bin ich hingeschüttet, Und in Auflösung gerieten all' meine Gebeine.* Die Not ist nahe, denn der Dichter ist unter eine halbwilde Büffelherde geraten, die ihn zu zertreten droht: ein prächtiges, originelles Bild. Basan ist die fruchtbare Ebene östlich vom Oberlauf des Jordans, ausser durch die „starken" Stiere (vgl. Am 4 1) durch ihre Eichenwälder berühmt. V. 14a schliesst sich hässlich an v. 13 an, da man zu leicht an die Stiere als Subj. zu פָּצוּ denkt, die doch nur durch ihre Hörner und Hufe gefährlich sind; ich vermute, dass die plural. Formen in v. 14a durch v. 13 beeinflusst sind und פָּצוּ (archaistisch für פָּצָה), sowie פִּיהוּ zu lesen ist, um so mehr, als sonst wohl כְּאַרְיֵה geschrieben wäre. Der Löwe erinnert an 17 12 und dürfte den Machthaber bezeichnen, der den Untergang des Dichters will. Dieser ist wie hingegossenes Wasser, machtlos, unfähig zu fliehen (vgl. 58 8). Das Hithpael v. 15a bedeutet wie oft: in einen Zustand geraten.

15b **16**ab **17**c **16**c. *Mein Herz ist gleich dem Wachs geworden, Zerschmolzen inmitten meines Busens, Ausgetrocknet ist gleich der Scherbe mein Gaumen Und meine Zunge geklebt an meine Kiefer, Entstellt sind meine Hände und Füsse, Und in den Todesstaub legten sie mich.* Das Bild vom Wachs ist natürlich durch das נָמַס (mit ē, als wäre es ein intransit. Qal, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67 t) im zweiten Stichos zu vervollständigen. In v. 16a ist mit Ewald u. a. חִכִּי für כֹּחִי zu schreiben, wie der parallele Stichos v. 16b zeigt, wo לָשׁוֹן, meist fem., als masc. behandelt und das Hoph. מְדֻבָּק (zu dem ŭ s. Ges.-Kautzsch[26] § 53 s) mit dem Acc. konstruiert ist Ges.-Kautzsch[26] § 121 c. Dass übrigens in v. 16 17 der Text nicht in Ordnung ist, geht schon daraus

hervor, dass beide Verse aus Tristichen bestehen. Ich bin mit Bickell in der Vermutung zusammengetroffen, dass v. 17c hinter v. 16b gehört und mit v. 16c ein Distichon bildet. Die Lesart des Ktīb in v. 17c כָּאֲרִי giebt keinen Sinn; die alten Übersetzer haben alle כארו gelesen, das sie freilich sehr verschieden deuten, das aber am Einfachsten auf das aramäische כְּאַר = כָּעַר, hässlich sein, zurückzuführen und vielleicht כְּאָרוּ auszusprechen ist. Zu der durch das Liegen im Stock und in Fesseln verursachten Entstellung der Hände und Füsse passt gut die Fortsetzung v. 16c, dass er im Todesstaube liegt; nur die 2. pers. des Verbs ist ganz auffällig, und ich nehme um so eher an, dass das ת vorn durch Dittographie entstanden und dass שְׁפָתֵנִי zu lesen ist, als dadurch das כִּי der folgenden Strophe

17ab 18 19 sich am Ungezwungensten erklärt: *Denn umringt haben mich Hunde, Eine Rotte von Bösewichtern mich eingekreist; Ich zähle alle meine Knochen, Jene schauen her, weiden sich an mir, Sie teilen meine Kleider unter sich, Und über mein Gewand werfen sie das Los.* Die Hunde sind gewiss nicht dieselben Leute, die v. 13–15 unter anderen Bildern genannt wurden, sondern eher die Gefängniswärter und Kriegsknechte, die zugleich die Henker sein werden. Wie die halbwilden, aasfressenden Hunde orientalischer Städte ihre Beute im Strassenstaube mit sich fortschleppen, so haben die unreinen, vermutlich ausländischen Söldner eines Machthabers den Dichter eingefangen und „in den Todesstaub gelegt", in den Block gesetzt. Vor Kummer, Hunger, Misshandlung abgemagert, dient er seinen rohen Wächtern zur belustigenden Unterhaltung. Vor seinen Augen teilen sie seine Kleider und losen um das, was sich nicht teilen lässt (Mt 27 35 u. s. w.). Offenbar ist seine Hinrichtung eine beschlossene Sache oder wird von ihnen dafür gehalten. Nach diesem ergreifenden Abschluss der Klage spricht die Schlussstrophe noch einmal die dringende Bitte um baldige Rettung aus

20–22: *Und du, Jahwe, sei nicht ferne, Meine Stärke, eile mir zu Hilfe! Errette meine Seele vom Schwert, Von der Hundeshand meine einzige! Hilf mir aus dem Rachen des Löwen Und vor den Hörnern der Wildochsen stehe mir bei!* Ein fast vorwurfsvolles: und du! dann ein getrostes: meine Stärke! Jahwe, auf den der Dichter „seine Sache gewälzt hat", muss jetzt herbeieilen, um ihn vom Hunde, dem Henker, vom Löwen und den Wildochsen, dem Machthaber und seiner Partei, zu retten. אֵילוּת ist ἅπ. λεγ. und eine späte Bildung. Da כֶּלֶב eine durchsichtige Bezeichnung für den Henker ist, so kann weder der Sing. noch das יָד auffallen. יְחִידָה ist einer der in der späteren Sprache beliebt gewordenen zierenden Ausdrücke für die Seele; man erklärt ihn daraus, dass die Seele etwas sei, was der Mensch nur Einmal besitze; vielleicht ist er eher nach אַחַת Cnt 6 9 zu erklären: das einzig Werte, Geliebte, vgl. den Ausdruck כְּבוֹד. רֵמִים ist phonetische Schreibung für רְאֵמִים, Wildochsen (eine grosse Antilopenart s. zu Hi 39 9 f.). עֲנִיתָנִי ist sinnlos; erforderlich ist der Imp. eines Verbums, das mit מִן verbunden werden kann. Da augenscheinlich ein Versehen vorliegt, das möglicher Weise durch v. 23 ff. beeinflusst ist, so schreibe ich עֲזֹרֵנִי, das auch Esr 8 22 mit מִן konstruiert ist und dem parallelen Verbum entspricht.

Ps 22 A. gehört zu den besten Dichtungen im Psalter. Er würde den heutigen Leser gewiss noch mehr fesseln und ergreifen, wenn die Anspielungen des Dichters auf seine Lebensschicksale und die Schilderung seiner gegenwärtigen Lage uns unmittelbar verständlich wären, aber es ist natürlich kein Fehler, dass der Dichter zunächst für sich und für die, die ihn kennen und lieben, geschrieben hat. Neben der ungekünstelten Wahrhaftigkeit in dem Ausdruck seiner Stimmungen und Gefühle, neben der Schlichtheit der Sprache, die kraftvolle und treffende Bilder nicht ausschliesst, bezwingt den religiös gestimmten Leser das im besten Sinne naive Gottvertrauen des Verf.s, das gerade aus seinem Warum? v. 2 am lautesten herausspricht, die Herzensunschuld eines Mannes, der an die gewöhnliche Erklärung der ausbleibenden Hilfe, an die eigene Sünde, gar nicht einmal denkt, andererseits aber auch mit keinem Wort von seiner Rechtschaffenheit spricht, die Abwesenheit jeder Rachbegierde und Verwünschung der Gegner. Kein צַדִּיק, kein רְשָׁעִים, kein יאבדו und יֵבֹשׁוּ im ganzen Psalm. Über die Abfassungszeit lässt sich nur so viel sagen, dass die Sprache und manche Anklänge an andere Schriften, besonders das Buch Jesaia und Hiob, das Gedicht in die spätere Zeit verweisen. Der Dichter war vermutlich ein — gewiss unschuldiges — Opfer der Parteikämpfe unter den späteren hasmonäischen Fürsten; sein Gedicht werden seine Freunde aus seinem Gefängnis mit sich genommen und unter sich verbreitet haben, um sich in ähnlicher Notlage daran aufzurichten.

Psalm 22 23—32.

Dreihebige Fünfzeiler. Das Lied, schlecht erhalten und reich an Varianten, ist dazu bestimmt, bei Darbringung eines Gelübdes von dem Darbringenden oder in seinem Namen von den Tempelsängern gesungen zu werden, und hat einen so allgemeinen Charakter, dass es auf viele Fälle anwendbar war (vgl. zu Hi 33 26–28 Ps 66 13 ff.).

23 24 ist die Einleitungsstrophe: *Erzählen will ich deinen Ruhm meinen Brüdern, Inmitten der Gemeinde will ich dich preisen. Ihr Fürchter Jahwes, preist ihn, Same Jakobs, ehrt ihn! Und bebt vor ihm, aller Same Israels!* Der Darbringer will Jahwes „Namen“, nämlich die hilfreiche That, durch die er sich abermals einen Namen gemacht hat, den Brüdern, den Volksgenossen, der Opferversammlung am Tempel erzählen — שֵׁם wie sonst זֵכֶר — und diese sollen in sein Halleluja mit einstimmen. Die Frommen halten es für ihre Pflicht, die ihnen widerfahrenen Wohlthaten und Wunderthaten Gottes Allen mitzuteilen vgl. 66 16 f. Hi 33 27. גּוֹר ist ein überschwänglicher Ausdruck für יָרֵא vgl. 38 8.

25 26. Motivierung der Gelübdebezahlung. V. 25a enthält zwei Varianten: כִּי לֹא שִׁקַּץ עֱנוּתִי und כִּי לֹא בָזָה עָנִי [כִּי]; die erstere scheint eine Milderung des drastischen Ausdruckes שִׁקַּץ, für ekelhaft halten, sich angeekelt von etwas abwenden, zu beabsichtigen und darum jünger zu sein. Die Einsetzung dieser jüngeren Variante ist wohl die Ursache, dass in v. 25bc das Suff. der 3. pers. geschrieben ist für das der ersten, das LXX noch hat und das die umgebenden Stichen empfehlen: *Denn nicht hat er verabscheut mein Elend,* l. עֱנוּתִי, *Und sein Antlitz vor mir nicht verborgen Und auf mein Schreien zu ihm gehört; Von ihm kommt* d. h. durch seine Hilfe ist veranlasst *mein Lobpreis in grosser Gemeinde, Meine Gelübde bezahle ich vor seinen Fürchtern;* l. מֵאִתּוֹ in v. 26a. Bei der Darbringung der Gelübde, die nicht näher angegeben werden, weil der Ps auf viele Fälle passen musste, wurde eben diese תְּהִלָּה gesungen.

27 28. Allen Frommen soll es so ergehen, wie dem Sänger, und alle

Menschen sollen Gott wie er preisen: *Essen sollen die Demütigen und satt werden, Jahwen preisen, die ihn suchen, Aufleben euer Herz für immer!* Ähnlich diesem Vers, nur etwas allgemeiner ist 69 33. „Essen und satt werden" ist sprichwörtlich für „ganz glücklich werden". Für עֲנָוִים, die sich niedrig fühlenden, die Demütigen, ein Lieblingsausdruck vieler Psalmisten für die Frommen (Gegensatz: זֵדִים, הוֹלְלִים u. s. w.), scheint LXX עֲנִיִּים, die Niedrigen, gelesen zu haben. „Das Herz lebt auf" bedeutet: man wird wieder fröhlich, gewinnt neuen Mut vgl. Gen 45 27. V. 28a enthält die Varianten: יזכרו יהוה und יָשׁוּבוּ אֵלָיו, die zweite scheint eine Erleichterung der ersteren zu sein, aber die Bekehrung der Heiden gehört nicht in diesen Ps. Das erstere Wort ist wohl יַזְכִּירוּ zu sprechen. In v. 28b hat LXX das richtige לְפָנָיו. Die Stichen sind reichlich lang und vielleicht beide כָּל־ zu streichen: *Rühmen sollen Jahwe die Enden der Erde, Anbeten vor ihm die Völkersippen!* Die zu Kultuszwecken gedichteten Lieder lieben solche hyperbolischen Verherrlichungen Jahwes durch Herbeiziehung der ganzen Völkerwelt. Das beruht nicht blos darauf, dass längst die Juden Jahwe für den einzigen wahren Gott halten, sondern ist im Grunde eine Eigentümlichkeit aller Kulte; auch in polytheistischen Religionen wird oft der Gott, den man besingt, als der höchste, als der Gebieter der ganzen Welt gepriesen.

29 30. *Denn Jahwes ist das Reich, Und er ist Herrscher über die Völker.* In dem Komplex מלוכהומשל sind die mittleren Konsonanten הו doppelt zu schreiben, sodass der zweite Stichos mit וְהוּ מֹשֵׁל (הו phonetisch für הוּא) beginnt vgl. LXX. Das Reich Gottes, das überall, wo es in realem Sinne gemeint ist (Obadja 21 u. oft), selbstverständlich als zukünftig gedacht wird und mit der Herrschaft der Juden über die ganze Welt zusammenfällt, besteht hier in dem idealen Anspruch Jahwes auf die Weltherrschaft. Das ist im Einklang mit der zu v. 28 erwähnten Eigentümlichkeit der kultischen Doxologie, findet sich auch in der zugesetzten Doxologie des Vaterunsers, während doch dessen Hauptbitte das Reich Gottes als durchaus zukünftig hinstellt. In v. 30 wird das unsinnige אָכְלוּ mit Bruston u. a. in אַךְ לוֹ zu zerlegen und das folgende וְ zu streichen sein. דִּשְׁנֵי ergiebt das fatale Bild, dass die fetten Leute sich beugen sollen — warum die fetten? soll das für sie mühevolle Sichbeugen ihre Strafe sein? Dass die Fetten soviel als die Mächtigen sind, ist eine ganz willkürliche Behauptung, auch wird das Wort sonst nicht von Menschen gebraucht. Der Parallelismus fordert ein Wort wie רָשֵׁי: *Nur ihm sollen huldigen alle Armen der Erde, Vor ihm sich beugen alle, die zum Staube fahren Und dessen Seele kein Leben hat.* Der letzte Stichos ist ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר, das man jedoch des Metrums wegen vielleicht besser wieder zusetzt (Bickell). Der Sinn ist: Jahwe allein ist der Herrscher, darum sollen solche Menschen, die arm, die in Todesnot, die betrübt und verzagt sind, sich nur an ihn halten. חָיָה wie Hes 18 27; jedoch sollte man יִחְיֶה als Potentialis erwarten statt des Perf.; besser spricht man daher חַיָּה aus als Adjekt. und erklärt die Phrase nach dem יְחִי v. 27c: wer den Lebensmut verloren hat. Die Schlussstrophe

31 32 ist in schlechter Verfassung. Dem זֶרַע fehlt die unentbehrliche Determination durch einen Genitiv oder ein Suff., zugleich hat v. 31 drei He-

bungen zu wenig. Ich vermute, dass der Ausfall zwischen dem ersten und zweiten Wort v. 31 zu suchen, dass er durch die Ähnlichkeit der vorhandenen und der ausgefallenen Wörter veranlasst und nach der Einleitungsstrophe wieder zu ersetzen ist, lese daher יַעֲקֹב יְכַבְּדֻנוּ כָּל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל] יַעֲבְדֻנוּ זֶרַע. Endlich ist das letzte Wort von v. 31 mit dem ersten von v. 32 nach LXX zu לַדּוֹר יָבֹא zu verbinden. Demnach: *Der Same [Jakobs ehre ihn, Aller Same Israels] diene ihm! Erzählt werde vom Herrn dem kommenden Geschlecht, Und melden soll man seine Treue, Dem Volk, das geboren wird, dass er's gethan.* כִּי עָשָׂה entspricht dem צִדְקָתוֹ: Jahwe hat gethan, was seine Verehrer von seiner „Gerechtigkeit", seiner Bundestreue, erwarten durften. In לַאדֹנָי (mit quiesciertem א) steht לְ poetisch für עַל.

Ps 22 B ist wesentlich ein Produkt des liturgischen Bedürfnisses und darum als Gedicht nicht bedeutend; er ist zu vergleichen mit jenen Dankgebeten, die unsere Geistlichen herkömmlicher Weise auf Ansuchen einzelner Gemeindeglieder unter Anwendung stehender Formeln sprechen. In religionsgeschichtlicher Hinsicht verdient Hervorhebung, dass, wie nicht blos dieser Ps zeigt, der Tempelkult, weil er Jahwe möglichst verherrlichen soll, für die Belebung des universalistischen Gedankens wirksam war; er steht in dieser Beziehung in einem gewissen Gegensatz zu der gesetzlichen Praxis, die das Judentum von der übrigen Menschheit abzusondern strebte. Dass der Ps der späteren Zeit angehört, ist klar, ebenso, dass er mit Ps 22 A nicht das mindeste zu thun hat.

Psalm 23.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen wie in Ps 14 Ps 19 B. Der Dichter feiert Jahwe als seinen Hirten auf dem Lebenswege und seinen Wirt im Tempel.

1—3a. *Jahwe ist mein Hirt, ich darbe nicht Auf grünen Auen, Zu Wassern der Erholung geleitet er mich, Meine Seele erquickt er.* יְרַבִּיצֵנִי scheint in der LXX zu fehlen, denn ihr κατεσκήνωσε, mag es auf eine Form von אהל oder von נוּחַ zurückgehen, lässt auf eine Variante zu יְנַהֲלֵנִי schliessen; und da jenes Wort das Metrum überfüllt, so ist es wahrscheinlich von jemandem zugesetzt, der den Parallelismus für defekt hielt. Das Bild vom Hirten, in der ältesten Poesie gewiss nicht selten vgl. Gen 49 24, ist besonders durch Deuterojesaia wieder zu Ehren gekommen. מֵי מְנֻחוֹת: Wasser des Ausruhens (abstrakter Plur.), an denen die Herde am Mittag (Cnt 1 7) und in der Nacht vom Weidegang ausruht; das עַל ist gewählt, weil die Weiden auf den Berghängen, die Wasser in der Tiefe sich befinden. Der ganze Satz eine Reminiscenz aus Jes 49 9 10.

3b—4b. *Er führt mich in rechten Geleisen,* nicht auf gefährlichen Abwegen, *Um seines Namens willen,* weil er selber צַדִּיק ist; *Auch wenn ich wandere im dunklen Thal,* in einem der tief eingeschnittenen, dem Sonnenlicht nicht zugänglichen Wadis der Wüste Juda, wo man leicht abstürzt, *Fürchte ich kein Unglück,* weil ich sorgsam geleitet werde. Sprich צַלְמָוֶת. Der dritten Strophe

4c-e ist der erste dreihebige Stichos abhanden gekommen; er mag etwa wie 27 1 (Ps 27 1–6 scheint von demselben Verf. herzustammen) das Verbum פָּחַד und daneben eine Orts- oder Zeitangabe wie v. 4a enthalten, also etwa גַּם בַּלַּיְלָה לֹא אֶפְחַד gelautet haben: [*Auch in der Nacht bange ich nicht*], *Denn*

du bist bei mir, Dein Stecken und dein Stab, Die trösten mich, denn sie werden die Raubtiere fern halten. Das eigentümliche הֲמָה auch Ps 27 2. Die מַשְׁעֶנֶת ist die Stütze, aber auch die Waffe des Hirten vgl. I Sam 17 43.

5. Ein zweites Bild, ohne jeden Übergang an das erste angereiht, was freilich blos deswegen störend auffällt, weil der Ps nur diese zwei Bilder hat. *Du richtest vor mir den Tisch her Angesichts meiner Widersacher, Hast mit Öl reichlich mein Haupt gesalbt, Mein Becher ist Überfluss.* Die Widersacher müssen zusehen, wie Jahwe seinen Gast mit Überfluss bewirtet, nachdem er ihn festlich und reichlich gesalbt hat (Lk 7 46 vgl. zu 133 2f.). Es ist schade, dass selbst in diesem Idyll die Anspielung auf die Feinde nicht ausbleibt.

6. *Nur Glück und Huld werden mir folgen Alle Tage meines Lebens, Und wohnen werde ich im Hause Jahwes Auf lange Jahre.* Zu lesen ist וְשָׁבְתִּי wie 27 4 oder וְאָשַׁבְתִּי, da es sonst אֶל־בַּיִת heissen müsste; auch würde die Hoffnung auf eine Rückkehr nach dem Tempel „auf ein langes Leben" doch wohl auf eine unfreiwillige Entfernung von ihm schliessen und dann den beglückten Ton des Gedichts unbegreiflich erscheinen lassen. Das Wohnen im Tempel, den man doch am Natürlichsten unter dem בֵּית יהוה versteht, ist nach 5 5 15 1 zu deuten auf das Recht der Teilnahme am Gottesdienst. Wie es scheint, hätten die Gegner des Dichters ihn gern aus diesem Recht und aus seiner Ehrenstellung bei Gott verdrängt; er rechnet auf Grund seiner bisherigen Lebensführung darauf, recht alt in seinem Besitz zu werden.

So unangenehm wir es empfinden, dass die ewigen Streitigkeiten in der Judenschaft ihren Schatten in das Gedicht werfen und einen hässlichen Zug hineinbringen, so hat doch im Übrigen Ps 23 die Vorliebe verdient, die seit Alters die Leser für dies Idyll der Gottesgemeinschaft gehegt haben. Sein Verf. könnte wegen der grossen Verwandtschaft dieses Ps.s mit 27 1–6 ein Mann wie der Hohepriester Simon oder Johannes Hyrcanus gewesen sein.

Psalm 24

ist, wie es scheint, eine aus drei gänzlich verschiedenen Liedern oder Liedbruchstücken komponierte Liturgie, die von den Teilnehmern an der Prozession auf den Tempelberg zu Beginn eines grossen Festes gesungen wurde. Der erste Teil, ein dreihebiger Vierzeiler,

1 2 enthält eine allgemeine Verherrlichung Jahwes, dem man das Fest feiern will: *Jahwes ist die Erde und was sie füllt, Der Erdkreis und die auf ihm Wohnenden, Denn er hat aufs Meer sie gegründet Und auf Fluten sie aufgestellt.* Man muss Jahwe verehren, weil er der Herr der ganzen Welt ist — ein Gedanke, der fast in allen Doxologien wiederkehrt (s. die Schlussbemerkung zu Ps 22 B); er ist aber der Herr der Erde, weil er sie wie ein Haus gebaut hat. Und zwar aufgebaut über dem Meer (יַמִּים poetischer Plur. für prosaisches יָם), denn das Meer „unter der Erde" (Ex 20 4) bildet nach der Anschauung aller meeranwohnenden Völker den untersten der drei Weltteile, zugleich auch den ältesten. Als ein Hausbau wird auch Hiob 38 4 ff. die Schöpfung der Erde gedacht. Der Schöpfungsgedanke war gewiss die wichtigste Stütze des Universalismus. Ist der erste Teil dem zu ehrenden Gott gewidmet, so lenkt der zweite, aus zwei dreihebigen Vierzeilern bestehende,

3—6 das Auge auf die, die ihn zu verehren kommen. Wer darf kommen? Eine Stimme fragt: *Wer darf steigen auf den Berg Jahwes Und wer stehen an seiner heiligen Stätte?* vgl. 15 1. Eine andere Stimme giebt eine ähnliche Antwort wie Ps 15, nur eine kürzere: *Wer rein ist von Händen und lauteren Herzens Und wer seine Seele nicht erhebt zum Nichtigen.* Damit die Reinheit der Hände nicht blos von der kultischen Reinheit verstanden werde, wird auch die Lauterkeit des Herzens, die Gesinnung, hervorgehoben. Das Nichtige, zu dem man „die Seele nicht erheben", auf die man seinen Sinn nicht setzen soll, steht im Gegensatz zu Gott, dem man dienen will vgl. 25 1 86 4 143 8, ist also das unheilige Wesen, das Unsittliche, Sinnliche, Gemeine, Irdische, das zu den Schlechtigkeiten verführt, von denen sich nach der ausführlicheren Beichtformel Ps 15 der Teilnehmer am Gottesdienst frei wissen muss. Das Qrē נַפְשִׁי = שְׁמִי Ex 20 7 ist nur eine Probe wunderlicher rabbinischer Exegese. Der dritte Stichos v. 4c: „und nicht schwört zum Truge" erwähnt eine einzige spezielle Sünde, den Meineid aus Gewinnsucht, und ist eben deshalb mit Bickell als Zusatz zu betrachten, der vielleicht die Möglichkeit andeuten soll, diese kurze Beichte je nach den Umständen zu erweitern, wie in Ps 15 geschehen. Nach dieser kurzen Selbstprüfung preist wieder die erste Stimme im ersten Distichon des zweiten Vierzeilers v. 5 den Lohn der Frömmigkeit: *Der wird Segen davontragen von Jahwe, Heil vom Gott seiner Hilfe,* und die zweite Stimme sagt v. 6, so seien die rechten Verehrer des israelitischen Gottes beschaffen: *Das ist das Geschlecht derer, die nach ihm fragen, Die das Antlitz des Gottes Jakobs suchen.* Dass für פָּנֶיךָ mit LXX פְּנֵי אֱלֹהֵי zu lesen ist, liegt auf der Hand; das ך muss aus einer Abkürzung von אֱלֹהֵי haben hervorgehen können, wie ich nicht blos wegen dieser Stelle annehme. Der dritte Teil der Festliturgie

7—10 ist bei weitem origineller als die beiden anderen und wahrscheinlich bei einer besonderen Gelegenheit entstanden. Gewöhnlich nimmt man an, dass er gesungen worden sei, wenn die Jahwelade nach einem siegreichen Kriege in den Tempel zurückkehrte, aber es ist nicht sicher, jedenfalls völlig unbekannt, dass die Lade noch nach der Zeit Davids, als sie nicht mehr unter dem Zelt wanderte (II Sam 11 11), sondern im Debir des salomonischen Steintempels verschwunden war, die Kriege der Judäer anführte. Eher scheint mir Hupfeld im Recht zu sein, wenn er an eine Tempelweihe denkt; wahrscheinlich handelt es sich um die Wiedereinweihung des von Antiochus Epiphanes entheiligten Tempels durch die siegreichen Makkabäer im Dec. 165. Sollte das richtig sein, dann hat unser Ps vermutlich zur Liturgie des Festes der Tempelweihe gehört, das seitdem alljährlich im Dec. gefeiert wurde. Bei der eigentümlichen Auffassung der nachexilischen Juden von Jahwes Verhältnis zum Tempel war es möglich, ihn als Bewohner des Tempels zu denken und zugleich auf seinen Einzug in den Tempel zu hoffen (Mal 3 1), eben darum konnte das zu der Weihe des Jahres 165 gedichtete Lied immer wiederholt werden. Das Lied besteht aus vier dreihebigen Dreizeilern und ist gewiss von respondierenden Stimmen gesungen.

7. *Hebet, Thore, eure Häupter, Ja, erhebt euch, uralte Pforten, Dass ein-*

ziehe der König der Ehren! Je vornehmer der einziehende Triumphator, desto höher die Ehrenpforten, um seine Grösse zu symbolisieren; hier, wo es sich nicht um künstliche Bogen handelt, werden in schönem Bilde die „uralten“ Pforten des Tempels aufgefordert, höher emporzuwachsen. Der Ausdruck עוֹלָם beweist, dass der Tempel schon Jahrhunderte alt sein, das Gedicht also aus der letzten Zeit vor dem Exil, wo aber zu einem Triumphzug dieser Art kein Anlass war, oder aus den letzten Jahrhh. vor Chr. stammen muss. Eine Stimme fragt, etwa vom Tempelthor her,

8: *Wer ist denn der König der Ehren?* und der herannahende Zug antwortet: *Jahwe, stark und ein Held, Jahwe, der Kriegsheld.* עִזּוּז nur noch Jes 43 17. Jahwes kriegerischer Charakter wäre wohl nicht so stark betont, wenn nicht ein siegreicher Krieg diesem Einzug vorhergegangen wäre. Aber auch wenn Jahwe künftig in der messianischen Zeit seine Wohnung auf dem Zion nehmen wird, werden seine letzten Kämpfe mit der Völkerwelt vorhergegangen sein, darum konnten diese Verse immer gesungen werden; Jahwe zieht nur als Triumphator ein. Der dritte Dreizeiler

9 wiederholt den ersten. Ob das שְׂאוּ v. 9b, wozu רָאשֵׁיכֶם ergänzt werden muss, eine absichtliche Variation von dem Niph. v. 7b oder welche Lesart die einzige ist, lässt sich nicht entscheiden. Dagegen ist in der Schlussstrophe **10**, wo v. 8 wiederholt ist, die Absichtlichkeit der Variation unverkennbar. Zunächst ist die Frage dringender: *Wer ist er denn, der König der Ehren?* dann die Antwort klangvoller, majestätischer und abschliessend: *Jahwe [der Gott] der Heere, Das ist der König der Ehren.* Aus metrischen Gründen ist אֱלֹהֵי vor צְבָאוֹת einzusetzen; letzteres Wort bezeichnet am Wahrscheinlichsten die himmlischen Mitkämpfer Jahwes, besonders die Gestirne s. zu Jes 1 9. Wellh. bemerkt irgendwo, dass vielleicht Amos den Namen geschaffen hat.

Ist v. 7–10 ursprünglich auf das Fest vom Jahre 165 gedichtet, so ist der Ps als erster Teil der Liturgie des Tempelweihfestes natürlich noch jünger.

Psalm 25.

Ein alphabetischer Ps, darum ein Mosaik von allerlei Sentenzen und Bitten, vielleicht von demselben Verf. wie Ps 34. Das Versmass besteht aus dreihebigen Doppelstichen; das Distichon mit ו fehlt wie in Ps 34, dagegen ist wie dort am Schluss ein Vers mit פ angehängt, in dem vielleicht der Verf. seinen Namen verewigt hat.

1. א. Das Distichon ist unvollständig; mit Bickell ergänzen wir es durch v. 5c: *Auf dich, Jahwe, richte ich meine Seele,* an dich, nicht an Erdendinge und Menschenhilfe, halte ich mich vgl. 24 4, *Auf dich hoffe ich allezeit.* קִוָּה mit Acc. pers. wie 39 8 40 2 Jes 26 8 (meist mit לְ oder אֶל).

2. ב. Das אֱלֹהַי ist zugesetzt. Von den unvermeidlichen Feinden spricht auch v. 19, ebenso unanschaulich wie hier.

3. ג. Nach der Bitte v. 2 ganz unvermittelt die Versicherung: *Auch werden alle, die auf dich hoffen, nicht zu Schanden werden;* אַל wäre natürlicher als לֹא, aber bei diesem Mosaik ist kein Verlass auf Logik. רֵיקָם v. 3b enthält wohl wie אָוֶן 59 6, כָּזָב 40 5 einen sittlichen Tadel vgl. רִיק 4 3: die leerer Weise,

aus schlechten Gründen abtrünnig Gewordenen. Die väterliche Religion sollte man nicht so leicht drangeben!

4. ד. Die „Wege Jahwes“ sind wegen לַמְּדֵנִי der Lebenswandel, den Jahwe fordert, der Wandel im Gesetz, der nicht leicht zu erlernen ist; Jahwe muss mithelfen. Praktisch bedeutet das ohne Zweifel, dass das Gesetzstudium unter Gebet betrieben wird. אֹרְחוֹתֶיךָ von אָרַח, also inkorrekt mit ō statt ŏ (אָ) punktiert.

5. ה. *Lass mich wandeln in deiner Wahrheit,* nach deinen allein richtigen und zuverlässigen Lebensvorschriften vgl. 19 10 139 35, *Denn du bist der Gott meines Heils,* dessen Gesetz das Heil verbürgt. וְלַמְּדֵנִי ist mit Ewald als versehentliche Wiederholung aus v. 4 zu streichen. Zu v. 5^c s. v. 1; man könnte zwar aus v. 5^c, wenn man mit LXX וְאוֹתְךָ läse, und v. 7^b כחסדך...אתה ein Distichon mit ו zusammenstellen, aber die Analogie von Ps 34 spricht dafür, dass auch dieser Ps keine Strophe mit ו gehabt hat.

6. ז. *Gedenke deiner Barmherzigkeit, Jahwe, Und deiner Gnaden, die von Ewigkeit her sind.* Das sinnlose כִּי ist vermutlich aus Dittographie hervorgegangen. War Jahwes Gnade von uran, so wird sie auch nicht wieder aufhören. Solche Begriffe wie Ewigkeit gebraucht die nicht durch philosophische Schulung hindurchgegangene Sprache da, wo wir abstrakte und absolute Ausdrücke anwenden würden: Jahwe ist seinem Wesen nach gütig.

7. ח. *Der Sünden meiner Jugend gedenke nicht Um deiner Güte willen, Jahwe!* Das ausgelassene: „Und meine Vergehen, nach deiner Gnade gedenke mir dessen“ (l. אֹתָהּ für אַתָּה mit Böttcher, das weibl. Suff. bezieht sich neutrisch auf פִּשְׁעַי) ist wohl ein Citat oder aber Stossseufzer eines Lesers. Das Distichon selber ist von der Besorgnis inspiriert, dass der Verf., wenn er sich jetzt auch eines musterhaften Lebenswandels befleissigt, noch wegen alter Sünden ins Unglück geraten könnte vgl. Hi 13 26.

8. ט. *Gütig und gerecht ist Jahwe, Darum belehrt er Irrende über den Weg.* הוֹרֶה mit בְּ wie v. 12 27 11. Für חַטָּאִים, Sünder, die sich nicht belehren lassen wollen (s. zu 1 1), ist mit Bickell und Wellh. חֹטְאִים zu lesen. „Der Weg“ ist schon ganz term. techn. für den richtigen Weg vgl. v. 12 32 8 Jes 49 17.

9. י. יַדְרֵךְ poetische Verkürzung für יַדְרִיךְ. בַּמִּשְׁפָּט, im Rechten, nach der richtigen Norm. Eins von den beiden עֲנָוִים wird Schreibfehler für irgend ein Synonymum sein.

10. כ. *Alle Wege Jahwes,* nämlich die Wege seiner Vorsehung (anders als v. 4) *sind Liebe und Treue* (אֱמֶת anders als v. 5) *Für die, die seinen Bund und seine Zeugnisse bewahren* — ganz prosaischer Stil. חֶסֶד וֶאֱמֶת aus der alten Stelle Ex 34 6. Bund (s. zu Jes 56 4) und Zeugnisse (s. zu 19 8) bedeuten das Gesetz; nur gegen die gesetzestreuen Juden zeigt sich Jahwe gnädig und treu.

11. ל. „Um deines Namens willen“, weil du gnädig und treu heissest, dich selbst so genannt hast. Zu dem Perf. cons. s. Ges.-Kautzsch[26] § 112 nn. Um einen Zusammenhang ist der Autor nicht bekümmert; die Bitte v. 7^a liess nicht erwarten, dass er auch jetzt grosse Schuld hat.

12. מ. *Wer ist der Mann, der Jahwe fürchtet, Den wird er belehren über den Weg, den er wählen soll,* über das richtige Verfahren in schwierigen Fällen, wo man bei der kasuistischen Natur des Gesetzes leicht einen Fehler begehen könnte. Möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich ist es, dass der „Gott Fürchtende" hier schon nach dem späteren Sprachgebrauch ein Proselyt wäre, vgl. v. 14. Die Frage mit מִי ist nur ein bei den Späteren beliebtes Mittel zur Umschreibung eines Relativsatzes, vgl. zu Jes 44 10.

13. נ. נַפְשׁוֹ ist Gegensatz zu זַרְעוֹ: *Er selber wird im Glücke weilen, Sein Same wird das Land besitzen,* seine Nachkommen werden die messianische Zeit erleben, wo die Juden, natürlich nur die gesetztreuen, im Lande herrschen und es nicht mehr mit Heiden, Schismatikern und „Gottlosen" teilen müssen, vgl. zu Jes 60 21 57 13 65 9.

14. ס. *Das Geheimnis Jahwes ist für die, die ihn fürchten, Und sein Bund ist, sie es wissen zu lassen.* Kraft des Bundes, den Jahwe mit ihnen hat, teilt er den frommen Juden seinen Ratschluss mit, den er zu ihren Gunsten gefasst hat, nämlich den Ratschluss, den Frommen das Land zu verschaffen und ihnen die Herrschaft über die Welt zu geben: eine deutliche Anspielung auf die apokalyptische Geheimliteratur der späteren Zeit.

15. ע. Was der Verf. mit dem Netz meint, erfährt man nicht.

16. פ. יָחִיד muss wohl „einsam" bedeuten. Sonst gewinnt man aus diesem Gedicht nicht gerade den Eindruck, dass der Autor allein dasteht. Es ist ihm wohl nichts Besseres eingefallen.

17. צ. *Die Nöte meines Herzens entferne Und aus meinen Ängsten führe mich heraus!* הֶרְחִיבוּ, das weder als transitiv. (sie machen weit) noch als intrans. (sind weit) einen Sinn giebt, wird von den Meisten in הַרְחֵב verwandelt und das ו zum folgenden Wort gezogen, aber es ist fraglich, ob man sagen kann: Beengungen mache weit. Natürlicher ist הַרְחֵק.

18 19. Die beiden Verse sollten die Distichen mit ק und ר bringen, beginnen aber beide mit רְאֵה. Ich vermute, dass v. 19 mit קְדֵם begann, aber vom Abschreiber vergessen war und, am Rande nachgetragen, in alterierter Form hinter statt vor v. 18 wieder eingesetzt wurde; zu קְדֵם אֹיְבַי vgl. 17 13 18 19. Also v. 19: *Tritt entgegen meinen Feinden, denn sie sind zahlreich Und hassen mich mit gewalttätigem Hass!* v. 18: *Sieh an mein Elend und meine Mühsal Und vergieb all' meine Sünden!* Die Sünden sind der Grund, dass Gott den Verf. durch die Feinde mit Elend plagen lässt.

20. ש. **21.** ת. Der zweite Stichos, der im MT zu kurz ist, ist nach LXX durch יהוה zu vervollständigen.

22. Ein Zusatz, der mit פ beginnt, das schon da war, ohne rhythmische Gliederung, wie es scheint; ausserdem fällt auf, dass hier plötzlich von Israel die Rede ist. Es scheint daher, dass der Vers nur eine Unterschrift sein sollte. Da Ps 34 die gleiche Eigentümlichkeit aufweist und seine Unterschrift sogar mit demselben Wort פָּדָה beginnt, so hat die von DE LAGARDE irgendwo ausgesprochene Vermutung, dass der Dichter seinen Namen פְּדַהְאֵל versteckt anbringen wollte, viel für sich (vielleicht war es auch nur ein Abschreiber).

Einen Dichter kann man allerdings den Verf. dieser unzusammenhangenden Reihe von Sprüchen und Bitten kaum nennen. Er gehört wohl zu den Chasidim oder Pharisäern der spätesten Zeit. Wichtig ist immerhin v. 14.

Psalm 26.

Dreihebige Vierzeiler. Ein gottesdienstliches Lied, in dem der Teilnehmer am Gottesdienst den Gottlosen absagt und seine Liebe zum Tempelkult bezeugt und um gnädige Bewahrung bittet. Der Anfang

1 2 ist augenscheinlich in Unordnung. Der Stichos v. 1a ist viel zu lang; die Betonung des „ich“ und das Suff. von תָּמִּי sonderbar und der Umstand, dass das mit כִּי beginnende Sätzchen v. 10a wörtlich wiederkehrt, verdachterregend. Ich vermute, dass die Worte hinter כִּי wirklich aus v. 10a stammen und dass diese Beischrift einen einfacheren (vielleicht undeutlich gewordenen) Text verdrängt hat, der etwa תֻּם אֲנִי gelautet haben mag: *Richte mich, Jahwe, denn rechtschaffen bin ich Und auf Jahwe habe ich vertraut, ohne zu wanken; Prüfe mich, Jahwe, und versuche mich, Erforsche meine Nieren und mein Herz!* שָׁפְטֵנִי, schaffe mir Recht, als die Hauptsache vorangestellt, obwohl das Prüfen v. 2 logisch und sachlich vorhergehen muss. Das Vertrauen auf Jahwe v. 1b wird als Gegensatz zum Vertrauen auf das Nichtige (שָׁוְא v. 4) unter den Gesichtspunkt der religiösen Pflicht gestellt. Zu dem in der Bitte v. 2 liegenden Selbstbewusstsein vgl. 17 3. בָּחַן und צָרַף vom Metallprüfen. Ktīb sprach wohl שָׁפְטֵנִי, בְּחָנֵנִי und נְסֵנִי und schrieb darum צָרוּפָה als neutrisches Prädikat zu כִּלְיוֹתַי וְלִבִּי (geläutert sind u. s. w.); aber Qrē צָרְפָה, Imp., ist besser. Dass der Dichter fromm blieb, davon war nach

3 4 der Grund der, dass er stets Jahwes Liebe und Treue vor Augen hatte und den Umgang mit den Schlechten mied. חֶסֶד und אֱמֶת, wie 25 10 aus Ex 34 6, sind dem Parallelismus membrorum zu Liebe auf beide Stichen verteilt. הִתְהַלֵּךְ bedeutet niemals das moralische Handeln an sich (wie הָלַךְ), sondern allgemeiner die Führung des Lebens vor den Augen Gottes oder der Menschen und im Umgang mit ihnen, in Gen 5 22 sogar den persönlichen Verkehr mit Gott. *Denn deine Gnade war vor meinen Augen, Und ich führte das Leben in deiner Treue,* deiner Treue bewusst; *Nicht sass ich bei schlechten Menschen,* vgl. 1 1, *Noch trat ich ein bei Versteckten,* kam nicht in das Haus oder die Versammlung von zweideutigen Leuten, Intriganten, Verrätern, solchen, die sich nicht frei zu Jahwe und seinem Volk bekennen, es wohl gar mit den Gottlosen halten, gegen die Guten konspirieren. Wenn man nur wüsste, wen der Verf. für gut, wen für gottlos hält!

5 6. *Ich hasse die Partei der Bösen, Und bei den Gottlosen sitze ich nicht* — für יָשַׁב, das schon da war, hätte man gern ein anderes Verb; die hier genannten Leute werden v. 9 noch weiter charakterisiert — *Ich wasche meine Hände in Unschuld Und umwandle so deinen Altar, Jahwe.* Die Hände waschen bedeutet nach Dtn 21 6 7: sich für rein erklären, mit einer Sache nichts gemein haben wollen; בְּנִקָּיוֹן kann nicht heissen: zum Zeichen der Unschuld, sondern nur: in, mit, auf Grund der Reinheit, des Unbeteiligtseins. Der Dichter hält sich nicht blos von den Gottlosen thatsächlich fern, er sagt ihnen auch formell ab und so, indem er ihnen ostentativ den Rücken dreht, geht er zum Tempel.

Aus v. 6b muss man wohl schliessen, dass die Teilnehmer am Opfer den Altar umwandelten, vgl. I Reg 18 26, wo von einer Prozession am Altar vorüber gesprochen wird (s. auch Wellh., Skizzen III 106). Weiter aber scheint aus der Verbindung dieses Satzes mit der vorhergehenden Absage zu folgen, dass die רְשָׁעִים entweder allgemein in einem Gegensatz zum Tempelkult stehen oder aber ihn anders ansehen und betreiben als der Dichter und seine Gesinnungsgenossen; es sind also entweder Abtrünnige, Griechenfreunde oder Angehörige einer feindlichen Partei, die im Tempel herrscht oder herrschen möchte. Nach dieser Lossagung von den Gottlosen folgt nun

8 7 ein freudiges Bekenntnis zum Tempel und Tempelkult. v. 7 schliesst sich nur scheinbar gut an v. 6 an, denn v. 6b verträgt keinen solch langen Anhang. Das לַשְׁמַע scheint vielmehr von אָהַבְתִּי v. 8 abzuhangen, das seinerseits den strikten Gegensatz zu dem שָׂנֵאתִי v. 5 darstellt. Vielleicht ist das יְהוָה, das den Stichos v. 8a überfüllt, noch ein Anzeichen von der ursprünglichen Verbindung von v. 8 mit v. 6, der mit יהוה schliesst. Demnach: *Ich liebe die Wohnung deines Hauses Und den Ort, wo deine Herrlichkeit wohnt, Hören zu lassen lauten Lobgesang Und zu erzählen alle deine Wunder.* לַשְׁמַע (für לְהַשְׁמִיעַ) absolut gebraucht, s. zu 20 8; LXX spricht לִשְׁמֹעַ aus: zu hören auf. Sofort aber kehrt der Dichter zu seinem Hauptthema zurück:

9 10 *Raffe nicht weg mit Sündern meine Seele Und mit Blutmenschen mein Leben, An deren Händen Schandthat klebt, Und deren Rechte voll ist von Bestechung!* Ein indirekter Wunsch, jedenfalls die zuversichtliche Erwartung, dass die „Sünder“ (1 1) vom Gericht ereilt werden. זְמָה zielt nicht gerade auf eine einzelne Schändlichkeit. Wenn mit שֹׁחַד auf die Bestechlichkeit der Richter und Regenten hingewiesen werden soll, so wären die Gegner die „Sadducäer“, aber auch dies Wort könnte eine Anschuldigung allgemeiner Art sein, z. B. die Anschuldigung politischer Bestechlichkeit.

11 12. *Ich aber, ich wandle in meiner Rechtschaffenheit, Erlöse mich und sei mir gnädig, Jahwe; Mein Fuss steht fest auf ebenem Weg, In Chören preis' ich dich, Jahwe.* Hier ist sowohl die Betonung von אֲנִי wie das Suff. von תֻּמִּי motiviert, da sich der Dichter in Gegensatz zu den Sündern und deren Schandthaten stellt. In v. 11b ist mit LXX C. Al. יְהוָה, das abgekürzt geschrieben gewesen sein wird, hinzuzusetzen. Die Ebene, מִישׁוֹר, auf der man festen Fuss fassen kann, bezeichnet sowohl die physische wie die moralische Sicherheit vor dem Fall. מַקְהֵלִים, vgl. 68 27, wo das fem. steht, bedeutet wohl nicht allgemein öffentliche Versammlungen — was sollte man sich darunter denken? — sondern Vereinigungen zu besonderem Zweck, etwa die Sängerchöre des Tempels, oder Versammlungen zu bestimmten Kultzwecken, z. B. zur Darbringung von Gelübden (s. 22 23 ff.), in denen der Sänger seine Erfahrungen von Gottes Vorsehung erzählt v. 7.

Der Ps könnte von grösster Bedeutung für die Geschichte des zweiten Tempels sein, wenn er die Parteien etwas deutlicher kenntlich machte. Die „Selbstzufriedenheit“, die man diesem Ps häufig vorwirft, charakterisiert regelmässig diese Produkte des Parteikampfes (vgl. z. B. Ps 5 und 17) und ist psychologisch wohl zu begreifen, eben darum nicht ohne Weiteres für die Beurteilung der jüdischen Religion zu verwerten.

Psalm 27 1–6.

Ps 27 A hat das Versmass von Ps 23 und ist diesem Gedicht auch sonst nahe verwandt. Der Dichter, augenscheinlich ein Mann in hoher Stellung, spricht sein festes Vertrauen auf Jahwe aus, in dessen Tempel er sicheren Schutz findet.

1. Jahwe ist des Dichters Licht, d. h. Ursache seines Glückes. Der Anfang ähnlich wie 23 1. *Vor wem sollt' ich mich fürchten?* vgl. 23 4.

2. *Wenn gegen mich heranrücken Übelthäter, Zu fressen mein Fleisch, Meine Dränger und die mir feind sind, Die straucheln.* Zu קָרַב vgl. קֶרֶב, kriegerisches Zusammentreffen. Die Übelthäter, die den Dichter lebendig verschlingen möchten, sind allem Anschein nach innere Feinde. Das לִי hinter אֹיְבַי gehört schwerlich zu קרב, sondern ist Verstärkung des Suff., das vermutlich schwach ausgesprochen wurde. הֵמָּה wie 23 5a. Da der zweite Stichos in v. 2b drei statt zwei Hebungen hat, so mag וְנָפְלוּ zugesetzt sein.

3. Wenn sich ein feindliches Heer wider den Dichter lagert, *Dabei bin ich getrost;* בְּזֹאת mit dem Nebenbegriff: trotzdem. Dieser Vers kann nur von einem Volkshaupt herrühren, nicht von einem Privatmann.

4. *Eins hab' ich erbeten von Jahwe, Das begehr' ich: Mich zu weiden an der Freundlichkeit Jahwes Und seinen Tempel zu besorgen.* Zwischen die beiden Disticha ist ein Citat aus 23 6 geraten, der Dichter konnte weder sich selber noch einen anderen so wörtlich abschreiben. „Eines", nur eines, das alles andere in sich schliesst. Zu נֹעַם vgl. 90 17. בָּקַר scheint zu bedeuten: genau sehen, Acht geben auf etwas, vgl. Hes 34 11 f. II Reg 16 15. Der Dichter hat die Verwaltung des Tempels unter sich und betrachtet das als sein grösstes Glück, er ist also wahrscheinlich Hoherpriester, vgl. I Macc 14 15 41 ff.

5. Das כִּי giebt selbstverständlich nicht den einzigen Grund für die Liebe des Dichters zum Tempel an. Ktīb will סֻכָּה, aber das Suff. kann schwerlich entbehrt werden, da der Dichter keineswegs so im Allgemeinen von Jahwes Beschützung spricht, sondern den Schutz im Auge hat, den ihm, dem Fürsten und Hohenpriester, der Besitz des Tempels gewährt; daher das Qrē und LXX richtig סֻכּוֹ, vgl. 76 3 Thr 2 6. Auch der „Fels" spielt auf den Tempel, genauer den Tempelberg an, vgl. Jes 30 29.

6. Was allgemein von Jahwes Beschützung gilt, das hat sich jetzt im höchsten Masse bewahrheitet, er hat dem Dichter den Triumph über alle Feinde gegeben: *Und jetzt erhebt sich mein Haupt Über meine Feinde ringsum, Und opfern will ich in seinem Zelt Opfer des Triumphes.* סְבִיבוֹתַי kann nicht für eine Hebung durchgehen, ist daher wohl durch Gedankenlosigkeit eines Abschreibers aus סָבִיב erweitert. LXX übersetzt ein סַבֵּבְתִּי וָאָזְבְּחָה, aber das temp. hist. ist hier nicht am Platze und ebenso wenig der Gedanke, dass der Dichter beim Opfern herumwandelt, da man ein Obj. zu סבב, z. B. מִזְבַּח י׳, nicht ohne Weiteres hinzudenken kann. Aus תְּרוּעָה, Jubelgeschrei, darf man wohl folgern, dass ein politischer oder militärischer Sieg die Veranlassung zur Abfassung dieses Gedichts gegeben hat. Der Schlusssatz in v. 6: Ich will Jahwe singen und spielen, passt weder metrisch noch sachlich zu Ps 27 A.

Dies schöne Gedicht, formell noch vorzüglicher als der ihm nach Inhalt und Sprache nahe verwandte 23. Ps, könnte einen Mann wie den Fürsten und Hohenpriester Simon oder Johannes Hyrkanus zum Verf. haben.

Psalm 27 7—14.

Ps 27 B hat zwar dasselbe Versmass wie 27 A, kann aber doch weder mit ihm zusammenhangen, da er eine ganz andere Situation voraussetzt, noch auch mit ihm von demselben Dichter stammen, da v. 10 nur von einem gewöhnlichen Menschenkinde, nicht von einem Fürsten geschrieben sein kann. Der Dichter ist durch die Verleumdungen und Gewaltthaten seiner Gegner in Lebensgefahr geraten und bittet Jahwe um Hilfe.

7 8. *Höre, Jahwe, meine Stimme, mit der ich rufe, Und sei mir gnädig und erhöre mich! Zu dir redet mein Herz, Ich suche dein Antlitz.* אֶקְרָא fasst man am Natürlichsten mit LXX als Relativsatz; die Accente machen קוֹלִי אֶקְרָא, ich rufe laut, zu einem selbständigen Sätzchen, wodurch der Stil zerhackt wird. v. 8 ist im MT unverständlich, da die Aufforderung: suchet mein Antlitz, nicht vom Dichter, sondern nur von Jahwe gesprochen sein könnte. Ich glaube, dass in dem auf לִבִּי folgenden Komplex die Wörter את יהוה an den Anfang von v. 9 gehören. Was übrig bleibt, enthält nach der LXX die Sätzchen בִּקַּשְׁתִּי פָּנֶיךָ und פָּנֶיךָ אֲבַקֵּשׁ, die deutlich genug Varianten sind; im MT mag für ersteres בַּקֵּשׁ פ׳ ursprünglich gewesen und nach der Einsetzung des zweiten in die jetzige Form gebracht sein. So ergiebt sich ein einfacher Satz und Sinn; לְךָ אָמַר ל׳ heisst hier soviel wie אֵלֶיךָ אֶקְרָא (vgl. Hos 13 2: sie reden die Kälber an, und Jes 38 15, wo וְאֹמַר לוֹ zu lesen ist), und das Reden des Herzens zu Gott (vgl. 19 15) findet seine natürliche Ergänzung durch die Fortsetzung: ich suche dich auf, suche deine Hilfe nach. Die beiden an den Anfang von

9[a–c] verwiesenen Wörter aus v. 8 sprechen wir אַתָּה יְהוָה aus: *Du, Jahwe, verbirg nicht Dein Antlitz vor mir, Nicht schicke fort im Zorn deinen Knecht, Meine Hilfe werde!* Zu תַּט (Juss. Hiph. von נָטָה) ist מִפָּנֶיךָ hinzuzudenken. Für das Perf. הָיִיתָ, das nicht in den Zusammenhang passt, l. mit LXX den Imp. הֱיֵה.

9[d]**—10.** *Verstosse und verlass mich nicht, Gott meines Heils! Haben Vater und Mutter mich verlassen, Jahwe muss mich aufnehmen.* כִּי ist konzessiv, der Verf. scheint an Jes 49 14 15 zu denken. Zu אָסַף vgl. Dtn 22 2. Das zweite Distichon ist eine schöne Begründung der vorhergehenden Bitte, Gottesliebe geht über Elternliebe! Die vierte Strophe

11 hat den zweiten, kürzeren Stichos verloren, den wir vielleicht nach 86 11 ergänzen dürfen: *Lehre mich, Jahwe, deinen Weg, [Lass mich wandeln in deiner Wahrheit], Und führe mich auf ebenem Pfade Um meiner Auflaurer willen!* Dass es sich um den korrekten Lebenswandel handelt, zeigt nicht blos der Ausdruck הוֹרֵנִי, bei einem jungen Autor so viel wie: unterrichte mich im Gesetz, sondern auch die Rücksichtnahme auf die Auflaurer (5 9).

12. *Nicht übergieb mich, [Jahwe], In die Gier meiner Dränger, Denn es erhoben sich gegen mich Lügenzeugen Und der Gewaltthat schnaubt.* Hinter תִּתְּנֵנִי ergänze י׳ = יהוה. Der Satz kommt öfter ähnlich vor, vgl. z. B. 41 3. Ob der יְפֵחַ חָמָס (vgl. 10 5 12 6) ein Kollekt. oder ein Einzelner ist, lässt sich nicht entscheiden, das letztere ist aber mindestens nicht unmöglich. Der Ausdruck würde dann vermutlich auf den herrschenden Tyrannen zielen, bei dem die

Auflauerer den Dichter verklagen, vgl. 17 12 22 14. LXX pflegt יָפִיחַ mit einem verbum dicendi wiederzugeben.

13 scheint die Schlussstrophe zu sein, ist aber defekt; es fehlt, wie ich glaube, der dritte, längere Stichos, den man etwa nach 119 92 und Jes 7 9 ergänzen kann: אִלּוּ אָבַדְתִּי וְלֹא נֶאֱמַנְתִּי: *Wenn ich nicht geglaubt hätte, mich zu weiden An Jahwes Güte,* [*Dann wäre ich untergegangen und nicht geblieben*] *Im Lande der Lebendigen.* לוּלֵא hat zwar die kritischen Punkte, die seine Richtigkeit verdächtigen, auch hat LXX nur לוֹ gelesen, das sie zu v. 12 zieht, aber wenn man es weglässt, so steht הֶאֱמַנְתִּי sehr kahl da und das Versmass ist gestört. Der Glaube an Jahwes Freundlichkeit, den schon v. 10 so schön aussprach, hat den Dichter am Leben erhalten. Der Zuruf

14 gehört schwerlich zu dem Gedicht, sondern ist eine Beischrift, zu der einen Leser die letzte Strophe v. 13 veranlasste; der Dichter hätte doch von sich selber gesprochen, statt andere zum Starksein aufzufordern. Sollte er dennoch zum Gedicht gehören, so würde der erste, längere Stichos ausgefallen sein, der dann die Wendung zum Sentenziösen veranlasst haben müsste.

Ps 27 B verdient immerhin neben 27 A zu stehen; der kindliche Glaube an Jahwes Fürsorge und Freundlichkeit gehört zu den edelsten Zügen der nachexilischen Religion. Der Ps ist, weil ohne Überschrift und schlecht erhalten, wahrscheinlich erst nachträglich beigeschrieben.

Psalm 28.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Bitte um Hilfe und um Bestrafung der Gottlosen (v. 1–5), darauf Lobpreis für die Erhörung (6 7), endlich Aussagen und Bitten, die das Verhältnis Jahwes zu König und Volk betreffen. Der Ps ist schwerlich aus einem Guss.

1. *Zu dir rufe ich, mein Fels, Nicht bleibe mir stumm, Damit du nicht vor mir schweigst und ich gleich werde Den zur Grube Fahrenden!* יהוה ist wohl ein mechanischer Abschreiberzusatz. תֶּחֱשֶׁה würde von uns subordiniert werden: wenn du schweigst.

2. *Höre mein lautes Flehen, Wenn ich schreie zu dir, Wenn ich meine Hände hebe,* [*Jahwe,*] *Zu deinem heiligen Adyton!* Hinter יָדַי ein י = יהוה ausgefallen. Das דְּבִיר, der Hinterraum des Tempels (von דָּבַר, hinten sein), bei nachexilischen Schriftstellern auch das Allerheiligste genannt, ist Jahwes eigentlicher Aufenthaltsort, wo in der vorexilischen Zeit die Jahwelade stand; gegen ihn breitet der Beter die Hände aus, vgl. 5 8. Der spezielle Ausdruck lässt darauf schliessen, dass der Dichter sein Gebet am Tempel spricht; die Qibla der Muhammedaner zu citieren, ist also kein Grund.

3. *Nicht raffe mich fort mit Gottlosen Und mit Übelthätern, Die Frieden reden mit ihren Nächsten, Während Böses in ihrem Herzen ist!* Der letzte Satz ist ein Zustandssatz. מָשַׁךְ wie אָסַף 26 9. Die Gottlosen verdienen den Untergang, leicht könnte auch der Dichter in ihn hineingezogen werden, da sie alle zu einem Volk gehören. Eben deswegen, weil ihr Thun allen verderblich werden könnte, aber allerdings noch mehr, wie es scheint, weil es unmittelbar ihre Nächsten, auch den Dichter, schädigt, fährt er

4 fort: *Gieb ihnen nach ihrem Thun Und nach der Bosheit ihrer Handlungen, Nach dem Werk ihrer Hände gieb ihnen, Vergilt ihre That ihnen!* גְּמוּל ist das, was man anderen anthut, mit denen man in wechselseitigen Beziehungen steht. Vielleicht hört schon hier das ursprüngliche Gedicht auf, ist also nur als Bruchstück erhalten. Zum Wenigsten sieht

5 wie ein Lückenbüsser aus: v. 5a ist fast wörtliches Citat aus Jes 5 12b und der den Gegnern gemachte Vorwurf, dass sie nicht auf Jahwes Thun achten, viel zu allgemein gegenüber v. 3 f.; v. 5b: er wird sie zerstören und nicht bauen, ein Citat aus Jer 24 6 42 10 45 4, das sich weder um das Versmass noch um den Zusammenhang bemüht. Der ganze Vers redet von Jahwe in der dritten Person; wenn Ähnliches auch sonst vorkommt, so ist es hier, bei ausgesprochener Gebetsform, sehr auffällig.

6 scheint nicht einmal eine metrische Struktur zu besitzen und den Wortlaut einfach aus v. 2 genommen zu haben. Jedenfalls konnte ein Dichter v. 1 und v. 6 nicht in Einem Atem sprechen; wer Jahwe preist, dass er gehört hat, kann nicht klagen, dass er stumm bleibt.

7 lautet im MT: *Jahwe ist meine Stärke und mein Schild, Auf ihn traut mein Herz, Und Beistand fand ich und mein Herz frohlockte, Und mit meinem Liede lobe ich ihn.* In der Vorlage der LXX war לִבִּי mit שִׁירִי vertauscht: וַיַּחֲלַף שְׁאֵרִי וּמִלִּבִּי אֲ: und mein Leib verjüngte sich, Und von Herzen lobe ich ihn. Der Text ist gewiss mindestens so gut wie der hebräische, dessen מִשִּׁירִי fragwürdig genug ist. Aber die Strophe passt nicht zu v. 1–4, wenn man nicht noch mehr ändert und die Verben ins Futurum setzt. In אֲהוֹדֶנּוּ ist das ה nicht synkopiert, vielleicht um das Wort הוֹד heraushören zu lassen.

8 9 haben ein anderes Versmass als v. 1–4 7, wenn überhaupt ein gesangliches Metrum beabsichtigt ist und diese Verse nicht eher liturgische Sprüche sind. Für לָמוֹ v. 8 ist mit LXX לְעַמּוֹ zu schreiben. Für וּמָעוֹז hat LXX וּמָגֵן. Der Inhalt von v. 8 f. lässt sich mit v. 1–4 nur äusserst gezwungen in Verbindung setzen. Ob der „Gesalbte“ ein Hoherpriester oder der König ist, kann man nicht wissen.

Als einheitliches Gedicht ist Ps 28 nicht möglich, aber vielleicht als Liturgie; man könnte etwa annehmen, dass v. 1–5 vor, v. 6–9 nach dem Opfer verwendet und dass das Volk als redendes Subjekt gedacht wäre. Da v. 1–4 wegen seiner zahlreichen Anklänge an junge Dichtungen selber sehr jung sein wird, so könnte die Liturgie erst der allerspätesten Zeit angehören.

Psalm 29.

Vierhebige Vierzeiler. Schilderung des Gewitters und Lob des donnernden Gottes, der Israels Schutzherr ist.

1 2. *Gebet Jahwe, ihr Gottessöhne, Gebet Jahwe Ehre und Stärke! Gebet Jahwe die Ehre seines Namens, Huldigt Jahwe im heiligen Schmuck!* Die בְּנֵי אֵלִים heissen sonst בְּנֵי אֱלֹהִים; אֵלִים hat dem Verf. wohl poetischer geklungen, muss aber denselben kollektivischen Sinn haben, wie der gewöhnliche Ausdruck; das בְּנֵי individualisiert: die Einzelwesen der göttlichen Sphäre. Während sie Gen 6 1–4 und Hi 1 6 (s. d.) noch in halbmythischer Weise als selbständige,

wenn auch dem höchsten Gott nachstehende und ihn als ihr Oberhaupt anerkennende Wesen gedacht sind, die für gewöhnlich sich so wenig in der Umgebung Gottes aufhalten, wie etwa die Adligen am Hofe, erscheinen sie hier „im heiligen Schmuck“ als Ministranten, weil die Juden in der späteren Zeit sich den Palast Jahwes im Himmel wie einen Tempel, gewissermassen als das Urbild des Zionstempels, vorzustellen pflegten. Teils Abkömmlinge fremder Göttergestalten, teils freie Schöpfungen der religiösen Phantasie, nicht verehrt, jedoch zum Teil gefürchtet (der Satan ist einer von ihnen), sind sie nicht zum Nachweis eines angeblichen ursprünglichen Polytheismus Israels zu verwenden, aber auch nicht mit den Engeln zu verwechseln. Sie sollen Jahwe, der sich zu der majestätischen Kundgebung seiner Kraft anschickt, Ehre „geben“ (das Verbum יָהַב kommt nur im Imp. vor), in ihrem Lobgesang, ihrem himmlischen Halleluja, ihm die Ehre zuerkennen, die seinem Namen gebührt, die einem Jahwe entspricht, — wie sie Hi 38 7 ihm zujauchzten, als er sein grösstes Werk, den Bau der Welt, begann. Der Dichter versetzt uns damit an den Ort, von wo nach seiner Vorstellung das Gewitter ausgeht, in den Himmel, näher nach der zweiten Strophe

3 4 in den Raum oberhalb der himmlischen Gewässer, die nach Gen 1 6 f. vom Himmelsgewölbe getragen werden, nach cap. 7 11, durch die geöffneten Himmelsfenster herabgelassen, die Sintflut herbeiführen helfen, nach Ps 18 10 bei jedem Gewitter sich mit dem Himmel selber herabsenken: *Donner Jahwes über den Wassern, Der Gott der Ehren wettert, Jahwe über vielen Wassern, Donner mit Macht, Donner mit Hoheit!* קוֹל, Plur. קוֹלוֹת, bedeutet häufig und gewiss hier den Donner vgl. Hi 37 4, darf also nicht mit „horch!“ übersetzt werden. Der Art. in הַמַּיִם und הַכָּבוֹד soll wohl der Rede mehr Fülle geben, um die vier Hebungen wenigstens für das Gefühl hervorzubringen. In v. 4b haben wir dagegen entschieden zu viel Hebungen, da der stat. constr. קוֹל grade hier kaum unbetont sein kann; vielleicht ist das doppelte יהוה dem Abschreiber zu verdanken. Mit der dritten Strophe

5 6 steigt die Schilderung zur Erde hinab: *Donner Jahwes zerbricht die Cedern, Da zerbricht Jahwe die Cedern Libanons, Lässt tanzen wie ein Kalb den Libanon Und den Sirjon wie einen Wildochsen.* Es ist möglich, dass der Dichter nicht nur poetisch, sondern thatsächlich dem Donner selber die genannten Wirkungen zuschreibt. Die Schilderung geht übrigens weit über die sinnliche Wahrnehmung hinaus; der Dichter kommt dem unmittelbaren Eindruck mit der Phantasie und ein wenig auch mit der Gelehrsamkeit zu Hilfe. Was wir für einen Fehler gegen die dichterische Wahrheit halten, ist in der antiken Poesie etwas sehr gewöhnliches vgl. zu Jes 2 13 ff. und Ps 18 8 ff. In dem letzten Wort von v. 5 gehört der Art. doch wohl dem Abschreiber an, da er v. 6 fehlt. In v. 6 l. mit Bickell u. a. וַיַּרְקֵד, denn die Cedern werden zerbrochen und tanzen nicht, wenigstens nicht wie ein Kalb. רְאֵמִים (s. zu 22 22) ist wie אֵלִים v. 1 als Kollekt. behandelt. שִׂרְיוֹן ist nach Dtn 3 9 der phönizische Name für den Hermon, den südlichen Vorsprung des Antilibanos. In der vierten Strophe

7 8 ist das erste Distichon defekt und unverständlich. חָצַב bedeutet

Stein oder Holz hauen, passt also nicht zu dem Objekt Feuerflammen, man erwartet ein Obj., an dem Jahwes Donner und Blitze ihre zerstörende Kraft beweisen. Ausserdem darf man wohl bezweifeln, dass der Autor die Blitze für die Wirkung des Donners gehalten habe vgl. Hi 37 4. Ich vermute, dass hinter חֹצֵב einige Wörter, die das Obj. enthielten, ausgefallen sind, und schreibe daher: חֹצֵב [צוּר סֶלַע יַחְצֹב בְּ]לַהֲבוֹת א׳: *Donner Jahwes zerschlägt [das Gestein, Felsen zerschlägt er mit] Feuerflammen; Donner Jahwes lässt die Wüste beben, Jahwe lässt beben die Wüste von Kades,* die südlich von Palästina liegt und somit dem Libanon gegenübersteht; zu dieser Steinwüste würden sich צוּר und סֶלַע wohl schicken. Auch in der vorletzten Strophe

9 fehlt ein Stichos. Das erste Distichon lautet: *Donner Jahwes macht Eichen wirbeln, Und es entblösst [Jahwe] die Wälder.* Die Punktatoren und die alten Übersetzer wollen אַיָּלוֹת, Hirschkühe, lesen, die dann die einzigen lebenden Wesen wären, die vorkämen, aber יְחוֹלֵל bedeutet als Pil. von חִיל sonst immer gebären, nicht gebären machen, und dass die furchtsamen Hinden durch das Gewitter erschreckt werden, ist ein sehr schwaches Beispiel für dessen Furchtbarkeit, nachdem für deren Schilderung der Libanon und die Wüste Kades aufgeboten wurden. Auch der Parallelismus spricht für die von vielen Neueren vorgeschlagene Lesung אֵילוֹת, Plur. von אֵלָה, grosser Baum, wenn auch dieser Plur. (ausser in dem Eigennamen Eloth) so wenig vorkommt wie der Plur. יְעָרוֹת (statt יְעָרִים). יְחוֹלֵל kommt von חוּל, sich drehen; das Hithpal. wird Jer 23 19 vom Wirbelsturm gebraucht, das Pil. wird also die drehende Bewegung bezeichnen, in die der Tornado die Kronen der hohen Bäume versetzt. Ganze Wälder werden durch den Wirbelsturm „entblösst“ — schwerlich abgeschält, wenn nicht der Dichter unerhört übertreiben soll, vielmehr — gelichtet, weil zahlreiche Äste und ganze Bäume abgebrochen werden. Das thut alles ein und derselbe Wirbelsturm, daher ist mit Recht וַיֶּחְשֹׂף mit ו cons. punktiert vgl. v. 5. Vor יְעָרוֹת mag י׳ = יהוה ausgefallen sein, da sonst der Stichos zu kurz ist (Bickell). An dies Distichon kann sich nun der Zustandssatz v. 9b nicht unmittelbar anschliessen, wenn nicht der lächerliche Gedanke entstehen soll, dass die höheren Wesen grade wegen der Entblössung der Bäume in den Ausruf Ehre! ausbrechen. Die Voranstellung und Betonung von בְּהֵיכָלוֹ lässt darauf schliessen, dass in einem ausgefallenen Stichos die Wirkung des Gewitters auf die Erdenbewohner genannt war, etwa so: יִירָאוּהוּ כָל־אַפְסֵי אָרֶץ: [*Es fürchten ihn alle Enden der Erde*], *Während in seinem Palaste jeder Ehre! spricht.* Mit diesem Satz werden wir in den Himmel zurückgeführt, wo wir, nach beendigtem Gewitter, Jahwe, der sich aufs Neue als den Herrn der Welt bewiesen, auf seinem ewigen Thron erblicken:

10 11 *Jahwe, ob der Flut thront er, Es thront Jahwe als König in Ewigkeit. Jahwe, Kraft gebe er seinem Volke, Jahwe segne sein Volk mit Heil!* Der erste Stichos ist reichlich kurz; vielleicht dass der Dichter מֵעַל לַמַּבּוּל schrieb. Mit מַבּוּל ist dasselbe gemeint was v. 3 mit den vielen Wassern, der himmlische Ocean. Denn eine Bezugnahme auf die historische Sintflut wäre selbst dann unwahrscheinlich, wenn vorher etwas der Sintflut ähnliches, mindestens der Gewitterregen zur Sprache gekommen wäre; aber manche Exe-

geten denken sich die Autoren des ATs wie in der Kinderstube lebend. Jahwes Königsherrschaft regt zum Schluss die Bitte für sein Volk an.

Sonst ist der Ps vorzüglich dadurch merkwürdig, dass er eine Naturerscheinung ohne besonderen Zweck und weitere Nutzanwendung schildert, und das ist in poetischer Beziehung jedenfalls sein Hauptverdienst. Denn die Schilderung selber arbeitet mit ziemlich groben Mitteln, die dem gelehrten Verf. allerdings bei kritiklosen Lesern oft das Lob höchsten Schwunges eingetragen haben. Die Vorstellungen des Dichters vom überhimmlischen Ocean und von den als Priestern gedachten bne elohim sind Anzeichen des späten Ursprungs.

Psalm 30.

Zweihebige Siebenzeiler (je zwei Distichen und ein Tristich). Der Dichter besingt seine Rettung aus Todesgefahr durch Jahwe, dessen Zorn einen Augenblick, dessen Gnade das ganze Leben hindurch währt.

2 3. *Ich erhebe dich, Jahwe, Weil du mich herauszogst,* nämlich wie einen Eimer (דְּלִי) aus dem Brunnen, wie einen Gefangenen aus der Grube Jer 38 10–13, *Und nicht sich freuen liessest Meine Feinde über mich.* Soweit die beiden Stollen; der Abgesang hebt sich immer in etwas ab: *Jahwe, mein Gott, Ich schrie zu dir, Und du heiltest mich.* Der Dichter ist also totkrank gewesen, und seine Feinde rechneten auf seinen Tod.

4 5. *Jahwe, du liessest steigen Aus Scheol meine Seele,* Scheol wie eine Grube gedacht (Jer 38 10), *Riefst mich ins Leben Von den zur Grube Fahrenden.* חִיָּה prägnant: du belebtest mich und nahmst mich aus der Reihe der Sterbenden heraus. Qrē will יָרְדִי, aber statt dieser ungebräuchlichen Form des Infin. hat der Dichter v. 10 die gewöhnliche יֶרֶדֶת; das Part. ist auch poetischer. Der Abgesang scheint anzudeuten, dass der Dichter dies sein Danklied bei der „Bezahlung seiner Gelübde" am Tempel zu singen oder singen zu lassen gedachte vgl. zu 22 23ff.: *Singt Jahwe, Ihr seine Frommen, und lobet Sein heilig Gedächtnis!* זַמֵּר ist singen und spielen zugleich. זֵכֶר קָדְשׁוֹ ist das Gedächtnis, das Jahwe sich durch seine Thaten stiftet und das im Kult (daher קָדְשׁוֹ) gefeiert (הַזְכִּיר) wird.

6 7. Jahwe ist immer gütig, aber der Mensch fühlt sich zu leicht sicher. *Denn ein Nu währt sein Zorn,* wörtlich: ein Augenzucken ist es mit seinem Zorn, *Ein Leben seine Huld; Am Abend kehrt Weinen ein, Doch gegen Morgen ist Jubel* vgl. Jes 17 14. Beide Distichen sind ein wundervoller Ausdruck jener optimistischen Ansicht vom Glück der Frommen, gegen die der Dichter des Hiob seine entgegengesetzte, ungleich tiefere Lebensansicht und Erfahrung ins Feld führt. Unser Dichter geht, wie Hiobs Freunde, von der Meinung aus, dass ein Unglück Zeichen des göttlichen Zorns und dieser die Folge der Sünde, bei dem Frommen die Folge einer unvorsichtigen Sünde und daher leicht zu heben sei, weil Jahwe nur das Glück seiner Verehrer will und zwar das äussere Glück in diesem Leben. Er ruft dafür seine eigene, eben gemachte Erfahrung als Beweis an. Ihn hatte ein langes Wohlergehen in Sicherheit gewiegt: *Doch ich gedachte In meiner Sicherheit: Ich werde nimmer wanken.* Für שַׁלְוִי, das sonst nicht vorkommt, auch zu kurz für den Stichos ist, l. שַׁלְוָתִי

(Olshausen) oder שַׁלְוָתִי nach Jer 22 21 (Bickell). In seiner Sicherheit hatte er vergessen, dass alles von Gottes Gunst abhängt.

8 9. Auf den geschraubten Ausdruck, den der MT in v. 8a bietet: du bestelltest meinem Berge (vielleicht auch: meinen Bergen) Kraft. wäre auch der schlechteste Stilist nicht verfallen. Schreibt man, wie manche wollen, הֶעֱמַדְתַּנִי, so steht der Dichter, da man dann doch wohl הָרַרִי punktieren muss, auf mehreren Bergen zugleich — eine eher unbehagliche Situation. Auch mit הָרָרִי der LXX lässt sich nichts anfangen. Ich weiss mir nicht anders zu helfen, als durch עָמַדְתָּ לְהַר עֻזִּי oder לְהַר עֹז: *Jahwe, in deiner Gunst Standest du als Zufluchtsberg da,* vgl. 48 4 für das לְ und 31 3 für הַר מָעוֹז, *Du verstecktest dein Antlitz: Ich war bestürzt;* das plötzlich hereinbrechende Unglück, die schwere Krankheit, bewies so recht, dass alles Glück von Jahwe kam; *Zu dir, Jahwe, Rief ich* [*mein Gott*] *Und zum Herrn flehte ich.* Zwischen אֶקְרָא und וְאֶל mag ein אֵלַי oder אֱלֹהַי ausgefallen sein. Was er betete, sagt

10 11: *„Was für Gewinn an meinem Blut, An meiner Fahrt zur Grube? Lobt dich Staub, Verkündigt er deine Treue? Höre, Jahwe, Und sei mir gnädig, mein Gott, Werde ein Helfer mir!“* Das zweite יהוה in v. 11 ist wohl durch Sorglosigkeit der Abschreiber, die nirgends grösser ist, als in den wahrscheinlich meist abgekürzten Gottesnamen, aus אֱלֹהַי entstanden. Aus בְּדָמִי auf einen gewaltsamen Tod durch Feindeshand zu schliessen, widerrät die Haltung des ganzen Ps.s; die Feinde würden sich zwar über seinen Tod gefreut haben v. 2, aber nichts verrät, dass sie ihn selber töten wollten. Die Anrufung des göttlichen Interesses an den Lobeserhebungen seiner von ihm geretteten Frommen ist hier wie 6 6 mit dem Vorbehalt zu verstehen, dass die Frommen dabei weniger an ein Bedürfnis Jahwes danach denken, als an seine und seiner Getreuen Freude an dem gegenseitigen Verkehr; wie Jahwe Freude hat am Wohlthun v. 6, so auch an dem fröhlichen Dank derer, denen er wohlthat.

12 13. *Du wandeltest meine Klage Zum Reigen mir, Löstest mein Trauerkleid Und gürtetest mich mit Freude, Damit dich besinge Meine Ehre und nicht schweige, Auf immer ich dich lobe.* מִסְפֵּד, eigentlich die Klage um einen Toten, und מָחוֹל, Freudentanz, sind natürlich nur Bilder für Unglück und Glück, ebenso wohl auch der שַׂק, das eng um den Leib geschnürte Trauergewand, und der Freudengürtel, der bequem und reich verziert das hinzuzudenkende Festgewand zusammenhält, denn das plötzliche Unglück des Dichters bestand doch wohl nach v. 3f. aus einer toddrohenden Krankheit. In v. 13 ist mit LXX כְּבוֹדִי zu lesen vgl. 108 2, כָּבוֹד ist sinnlos; zu jenem Ausdruck für Seele s. zu 7 6. Der Vokativ יְהוָה אֱלֹהַי wird durch das Metrum als Zusatz gekennzeichnet.

Der Ps ist in poetischer Hinsicht einer der besten, ausgezeichnet durch leichten, trotz des schwierigen Metrums flüssigen Stil, durch schöne und treffende Bilder, durch klare Disposition und einheitliche Stimmung; in religiöser Beziehung characterisiert ihn die leichtherzige Genügsamkeit einer glücklichen Seele, deren Bedürfnisse gestillt sind, wenn sie Anlass hat, Gott zu danken, und gleichgesinnte Seelen um sich weiss. Solche Kinderseelen, in denen selbst das Unglück keine tieferen Spuren hinterlässt, mögen der Religion keine neuen Gedanken und Kräfte zuführen, gehören aber mit ihrer Dankbarkeit und ihrer Freude an dem himmlichen Wohlthäter zu den erfreulichsten Erscheinungen

in der Geschichte der Religion, die, wie die Blumen auf dem Felde, vielleicht nicht direkt nützen, die man aber doch nicht entbehren möchte. Der jüngere Teil der Überschrift: Lied für die Tempelweihe, nämlich für das nach I Mak 4 52 ff. (vgl. Joh 10 22) seit 165 im Dec. gefeierte Fest der Wiederherstellung des durch Antiochus Epiphanes entweihten Tempels, für dessen Liturgie nach unserer Meinung auch Ps 24 bestimmt war, beweist, dass die allegorische Deutung, die das „Ich" der Psalmen zur „Gemeinde" macht, bis in die Synagoge zurückreicht. Natürlich ist sie darum nicht besser.

Psalm 31.

Zweihebige Vierzeiler vgl. Ps 4 11—13 17. Der Ps besteht aus einer seltsamen Mischung von Klagen und von Lobpreisungen Jahwes.

2 3[a]. *Auf dich, Jahwe, traue ich, Lass mich nimmer zu Schanden werden, In deiner Treue rette mich, Neige zu mir dein Ohr!* v. 2–4[a] kehren mit einigen Abweichungen, die für die Geschichte des Textes interessant genug sind, wörtlich in 71 1–3 wieder, doch ist in diesem Fall keiner der beiden Dichter, sondern eine dritte Hand an der Wiederholung schuld. Der Text ist in Ps 31 besser als in 71. Übrigens sind wir jeder einzelnen Wendung dieser ersten Strophe schon anderwärts begegnet.

3[b-e]. *Eilends befreie mich, Sei mir zum Zufluchtsfelsen, Zum Haus der Burgen, Um mir zu helfen!* מָעוֹז von עוז, sich flüchten, besser als מָעוֹן, Wohnort, in 71 3. Aus בֵּית מְצוּדוֹת vgl. 18 3 ist in Ps 71 3 בּוֹא תָמִיד צִוִּיתָ geworden: nachdem צ und ד versehentlich ihren Platz gewechselt hatten, haben die Urheber des Ktīb durch orthographische Änderungen den jetzigen Text von 71 3 herausgequält — wer weiss, wie oft dergleichen geschehen ist! מְצוּדוֹת ist ein Genitiv der Qualität: ein Haus, wie es Burgen gewähren. Burgen giebt es in der späteren Makkabäerzeit viele in Palästina.

4. *Denn mein Fels [Jahwe] Und meine Burg bist du, Und um deines Namens willen Wirst du mich leiten und führen.* V. 4[a] nach 18 3[a]. Hinter סַלְעִי ergänze יְ = יהוה. V. 4[b] nach 23 2 3.

5 6[a]. *Wirst mich bringen aus dem Netz, Das sie mir versteckten, Denn du bist meine Zuflucht, In deine Hand befehle ich meinen Geist.* V. 5[a] auch 9 16[b]; wer das Netz versteckt hat, erfährt man nicht. „Dir vertraue ich meinen Geist an", um ihn am Leben zu erhalten; anders Lk 23 46.

6[b]—**7**[a]. *Mich erlösest du, Jahwe, treuer Gott, Du hassest, die sich halten An eitle Nichtigkeiten.* פָּדִיתָ kann nach v. 5 nicht auf die Vergangenheit gehen. Durch das betonte mich (אוֹתִי) stellt sich der Verf. in Gegensatz zu den Abtrünnigen v. 7, die er mit einem aus Jon 2 9 entlehnten Ausdruck kennzeichnet als die, die nicht der Thora Jahwes, sondern verkehrten Zielen — auf Götzen darf man die הַבְלִים hier wohl nicht deuten — folgen und darum von Jahwe gehasst werden. L. שָׂנֵאתָה שׁ mit den alten Übersetzern und vielen Exegeten. Das „Mich" nimmt die folgende Strophe

7[b] **8** mit ihrem וַאֲנִי wieder auf vgl. Jon 2 10: *Doch mich lass jubeln Und mich freuen über deine Gnade, Denn du hast geachtet Auf die Ängste meiner Seele.* Ich halte אל־יהוה בָּטַחְתִּי für den Zusatz eines Lesers, der eine Aussage des Autors über sein Verhalten zu Jahwe als Gegensatz zu v. 7[a] für nötig hielt, und רָאִיתָ אֶת־עָנְיִי, das aus 9 14 entlehnt scheint, für eine Glosse zu

dem folgenden Sätzchen, wo יָדַע בְּ, das nur noch Hi 35 15 so vorkommt, bedeutet: sich um etwas bekümmern. אֲשֶׁר nach späterem Sprachgebrauch für יַעַן אֲשֶׁר, LXX richtig ὅτι.

9. *Und überlieferst mich nicht In Feindeshand, Du stellst vielmehr Auf's Weite meine Füsse* vgl. 4 2 18 20; die Perfekte wie v. 6b, das zweite steht nur etwas kahl da und könnte geneigt machen, den Ausfall eines כִּ (= כִּי) nach אוֹיֵב anzunehmen.

10. *Sei mir gnädig, Jahwe, Denn Angst habe ich, Verfallen ist durch Kummer Meine Seele und mein Leib.* כִּי צַר־לִי ist reichlich kurz, mag also einen kleinen Fehler haben. Zu v. 10b vgl. 6 8, von wo ein Leser das עֵינִי hierher verpflanzt hat, das aber natürlich nicht mit Leib und Seele als Drittes im Bunde auftreten kann und darum wieder zu entfernen ist.

11. *Denn es schwand mein Leben Und meine Jahre in Stöhnen, Strauchelte in Elend meine Kraft, Und meine Gebeine verfielen.* Zum ersten Stichos vgl. 102 4 Jer 20 18; aus letzterer Stelle mag das בְּיָגוֹן zugesetzt sein, das den Stichos überfüllt und den vermeintlich unvollkommenen Parallelismus vervollständigen will. Zum dritten Stichos vgl. Neh 4 4; für בַּעֲוֹנִי, das nicht zum Zusammenhang passt und den Vers zu lang macht, l. mit LXX בְּעָנִי.

12a-d. *Durch all' meine Dränger Ward ich zur Schmach Und meinen Nachbarn ein Grauen Und ein Schrecken meinen Bekannten.* Zu v. 12a vgl. 6 8; מִן ist „von her". Statt מְאֹד ist ein Substantiv nötig, das dem פַּחַד entspricht; ich lese מֹרָא vgl. Dtn 11 25 (andere מָגוֹר oder מָנוֹד). Man glaubt dem Dichter anzusehen, dass er von Gott geschlagen ist, und fürchtet, in sein Verderben hineingezogen zu werden, während die offenbaren Gegner ihn verhöhnen.

12e—13. *Die mich auf der Gasse sehen Fliehen vor mir,* wie vor einem Aussätzigen, *Ich ward vergessen aus dem Herzen, Ward wie ein verdorbenes Gefäss* vgl. Hos 8 8. מִכְלֶה wie מִפָּה Dtn 31 21; vergessen war die frühere Freundschaft, aber nicht die Person selber, wie der Zusammenhang zeigt, daher ist כְּמֵת, wie ein Toter, kein guter Zusatz.

14. Die erste Hälfte: denn ich hörte das Gezischel Vieler, Grauen ringsum, stammt wörtlich aus Jer 20 10 und ist schwerlich mehr als das Citat eines Lesers. Die zweite Hälfte: *Wenn sie sich beraten Einmütig wider mich, Mein Leben zu nehmen Planen sie* [*insgeheim*], hat im vierten Stichos eine Hebung zu wenig.

15. *Doch ich, auf dich Vertraue ich, Jahwe, Ich sage* [*zu dir*]*: Mein Gott bist du.* Vor אֱלֹהַי dürfte אֵלֶיךָ vergessen sein vgl. 16 2.

16. *In deiner Hand ist mein Schicksal, Errette mich Von der Hand meiner Feinde Und von meinen Verfolgern!* עִתּוֹת, neben עִתִּים, sind von Gott vorherbestimmte Zeiten, Termine, die für das Schicksal der Einzelnen oder der Völker entscheidend sind s. zu Hi 12 5 24 1 Jes 33 6. Diese Idee war den Juden Ersatz für das, was Astrologie und Horoskopie den Nachbarn leistete; sie hat eine grosse Bedeutung für die Apokalyptik. Nur Gott, sagt der Dichter, hat zu entscheiden, ob die Schicksalsstunde jetzt schon für ihn geschlagen hat.

17. *Lass leuchten dein Antlitz Über deinen Knecht* vgl. 4 7, vielleicht ist

עָלַי statt עַל zu sprechen. *Gieb mir Hilfe In deiner Gnade, Jahwe!* יהוה (v. 18) zweimal zu schreiben.

18. *Jahwe, lass mich nicht zu Schanden werden, Denn ich habe dich angerufen. Lass zu Schanden werden die Gottlosen, Verstummen zu Scheol hin!* יִדְמוּ ist als Impf. Qal aramaisierender Bildung (Ges.-Kautzsch[26] § 67 g) vokalisiert, das Niph. יִדַּמּוּ oder auch יִדָּמוּ (von דָּמָה) wäre natürlicher vgl. die ähnliche Stelle I Sam 2 9. Der Vers erinnert ausserdem an 25 2 3.

19. *Mögen verstummen Die Lügenlippen, Die Freches reden In Stolz und Verachtung!* vgl. 12 4. עַל־צַדִּיק, das nicht in den Vers geht, mag eine Variante zu עָתָק sein.

20. *Wie gross ist deine Güte* u. s. w. אֲשֶׁר ist vielleicht mit Bickell zu streichen. Der Ausruf selber kommt nach den Klagen v. 10 ff. so unerwartet wie nur möglich; vor allem begreift man nicht, wie der Verf. nach der Schilderung seiner Lage sagen kann, Gott thue den auf ihn Vertrauenden Gutes *Angesichts der Menschen*, wenn er doch das direkte Gegenteil erfahren hat. Sähe nicht der ganze Ps einer Stilübung so verzweifelt ähnlich, so würde man sich versucht fühlen, etwa mit v. 18 ein neues Gedicht anfangen zu lassen. Auch

21 steht im hellsten Widerspruch zu v. 12 (14): *Du versteckst sie im Versteck Vor der Menschen Verleumdung, Verbirgst sie in einer Hütte Vor dem Hader der Zungen.* רְכָסֵי ist ein ganz unbekanntes Wort und wohl mit Olshausen u. a in רִכְלַי zu verbessern vgl. den parallelen Ausdruck „Streit der Zungen", d. h. Anfeindung durch böse Zungen. Dann ist aber פָּנֶיךָ ein gedankenloser Zusatz, der freilich auch bei anderer Bedeutung von רְכָסֵי schwer zu erklären sein würde: wie sollte denn Gottes Antlitz, auch wenn man etwa den Tempel darunter verstehen will, ein Versteck vor Verleumdung sein können! Da auch der parallele Stichos nur סֵכָּה hat, so ist es zu streichen. Dem Autor mag 27 5 vorschweben, wo er schon סֵכָּה gelesen zu haben scheint. Der Sinn ist: die Frommen sind vor den bösen Mäulern geschützt, als lebten sie in tiefster Verborgenheit.

22. *Gepriesen sei Jahwe, Denn wunderbar macht er Seine Gnade mir In Drangsalshitze.* Der erste Stichos erinnert an 28 6, der zweite und dritte an 17 7, der vierte an 32 6. עִיר wird nach Jer 15 8 zu verstehen sein; Wellh. schlägt עֵת vor.

23[a]. *Und sprach ich In meiner Angst: Ich bin ausgestossen Vor deinen Augen*, wörtlich entlehnt aus Jon 2 5, nur die erste Hälfte nach 116 11 vervollständigt, wenn man nicht בְּחָפְזוֹן lesen will. Für das ἅπ. λεγ. נִגְרַזְתִּי, das zwar aus נִגְזַרְתִּי umgesetzt sein könnte, wird nach Jon 2 5 נִגְרַשְׁתִּי gelesen werden müssen. Der Nachsatz

23[b] wie Jes 49 4 durch אָכֵן eingeleitet: *Fürwahr, du hörtest Mein lautes Flehen, Als ich zu dir schrie* [*Jahwe, mein Gott*], fast wörtlich aus 28 2 6 genommen. Wie sich v. 23 mit den Klagen v. 10 ff. vereinigen lässt, ist mir völlig dunkel, da man nach dem Vordersatz in v. 23[a] das שָׁמַעְתָּ doch nur als Perf. verstehen kann.

24[a–c]. *Liebt Jahwe, All' seine Frommen, Treue bewahrt Jahwe* [*seinen*

Liebhabern]; zu dem unvollständigen zweiten Satz, wo אֱמוּנִים doch wohl das Abstraktum Treue ist, ergänze ich לְאֹהֲבָיו.

24d—25. *Doch vergilt er reichlich Den Hochmut Übenden. Seid fest und stark euer Herz, Alle, die auf Jahwe harren!*

Über diesen Ps kann man kein einheitliches Urteil gewinnen, er sieht aus wie aus mehreren zusammengeflickt, an manchen Stellen wie eine Sammlung von Citaten. Jedenfalls gehört er zu den jüngsten Produkten des Psalters.

Psalm 32.

Zweihebige Vierzeiler. Aus eigener Erfahrung giebt der Verf. den Frommen den Rat, sich Jahwes gnädiger Leitung zu unterwerfen, insbesondere in der Not ihm die Schuld zu beichten, denn die Not ist Folge der eigenen Schuld und wird mit ihr entfernt, sobald man seine Sünde eingesteht. Der zweite Busspsalm der Kirche (s. Ps 6).

1 2. *Wohl dem, dem vergeben das Vergehen, Bedeckt die Sünde, Dem nicht anrechnet Jahwe die Schuld!* נְשׂוּי statt נְשָׂא wegen des Reimes mit כְּסוּי; beide Particc. sind das Passiv zu נָשָׂא לְ, כִּסָּה לְ. Im zweiten Distichon fällt die neue Einführung des Subj.s auf, deren weitläufige Form eher an den Anfang gehört hätte. Ich vermute, dass der Dichter v. 2 mit אֲשֶׁר begann, das zu אַשְׁרֵי verschrieben wurde und so die Einsetzung des Gen. אָדָם nach sich zog. V. 2b: und in dessen Geist kein Trug ist, wird von Bickell mit Recht gestrichen: wem Gott die Schuld vergiebt, in dessen Geist ist selbstverständlich kein Trug. Die Wendung aber als Zustandssatz: während in seinem Geist u. s. w. und diesen wieder als Begründungssatz: deswegen, weil in seinem Geist kein Trug ist, aufzufassen, ist zwar sehr geschickt, aber nicht natürlich und liefert keinen Satz, der der Fortsetzung entspricht, denn der Dichter sieht nicht den Trug, sondern die halsstarrige Weigerung, seine Sünde einzugestehen, als Hindernis der Sündenvergebung und Entfernung des Unglücks an. Wahrscheinlich ist v. 2b der Zusatz eines Lesers, der eine weitere Bedingung der Sündenvergebung vermisste s. zu 66 18.

3 4a. Solange der Dichter kein Sündenbekenntnis ablegte, war er im Unglück: *Als ich schwieg, verfielen Meine Gebeine bei meinem Schreien, Denn bei Tage und bei Nacht Lag schwer auf mir deine Hand.* כָּל־הַיּוֹם v. 3b ist durch Dittographie aus כִּי יוֹמָם v. 4a entstanden. בְּשַׁאֲנָתִי kurz für: in der schweren Krankheit, die mir ein Schmerzensgeschrei abnötigte, zugleich ein Gedankenspiel mit dem Vorhergehenden: als ich schwieg (von den Sünden), musste ich schreien (wegen der Schmerzen). Die Krankheit sollte als ein Mittel göttlicher Zucht dazu dienen, die Sünde des Frommen zu beseitigen, konnte dies aber natürlich nur dann bewirken, wenn der Fromme die Sünde erkannte und bekannte. Der Dichter folgt derselben oberflächlichen Theorie, die der Dichter des Hiob dessen Freunden in den Mund legt vgl. z. B. Hi 5 17 und die dann der Verf. der Elihureden breit tritt Hi 33 19ff.

4b—5b. *Verwandelt war mein Saft In Trocknisse des Sommers, Meine Sünde erkannte ich Und meine Schuld verbarg ich nicht.* לְשַׁדִּי wird vom Targ. als „mein Fett“ erklärt, ob mit Recht, steht dahin. In v. 5a ist mit LXX אַדְעָ zu lesen, denn das Bekennen kommt erst

5c-f: *Ich sprach: ich will bekennen Meine Vergehen Jahwe, Da hast du*

getilgt Die Schuld meiner Sünde. הוֹדָה wie Prv 28 13 statt des gewöhnlichen Hithp. und absolut gebraucht: ein Bekenntnis ablegen über. עָוֹן ist im eigentlichen Sinne „Schuld“ gebraucht; die Sünde selber konnte als thatsächlich geschehen nicht ungeschehen gemacht, wohl aber auf die Beichte ihre Folge aufgehoben werden. Es ist durchaus verfehlt anzunehmen, dass der Dichter eine grobe Sünde begangen hätte und gar ein Verbrecher gewesen wäre; er ist ein Frommer und spricht als Lehrer zu Frommen v. 6, und sein Vergehen war die Sündhaftigkeit des frommen Menschen, der nur nicht genug auf sich Acht gegeben hat und von seiner Gerechtigkeit zu sehr überzeugt war. Es ist ein grobes Missverständnis des einfachen Gedankengangs, wenn jemand bei dem Schreien v. 3 von Gewissensqualen redet und bei der Tilgung der Sündenschuld an die Ruhe erinnert wird, die Verbrecher nach abgelegtem Geständnis spüren. Jene Tilgung erkannte der Dichter nicht an eingetretener Gewissensruhe, auf die kein Wort des Textes hindeutet, sondern an der Beseitigung der Drangsal, wahrscheinlich einer schmerzhaften, mit Fiebern verbundenen (v. 4) Krankheit. Eben darum giebt er von jetzt an

6^{ab} allen Frommen den Rat, sich bei und vor jeder Fährlichkeit dadurch zu schützen, dass sie sich Jahwe unterwerfen und anvertrauen; er will lehren, nicht wie man ein ruhiges Gewissen erlangt, sondern wie man sich vor Gefahren und Strafen bewahrt. *Darum soll beten Jeder Fromme zu dir Zur Zeit der Drangsal, Beim Guss vieler Wasser;* das letztere ist ein herkömmlicher Ausdruck für Gotteszorn und Not seit Jes 28 2 u. s. w. Das wunderliche und unverständliche מצא רק ist aus zwei Lesarten מצאר (schlechte Orthographie für מָצוֹר) und מָצוֹק, von denen die zweite nur durch ein über oder hinter מצאר geschriebenes ק angedeutet war, zusammengeflossen. Das Gebet, das der Verf. empfiehlt, soll offenbar in erster Linie ein Sündenbekenntnis enthalten. So will es die Praxis der nachexilischen Frömmigkeit in allen den Fällen, wo man um Beseitigung eines Unglücks bittet, da man das Unglück als die Reaktion des göttlichen Zorns gegen Vergehen oder als ein Zuchtmittel der göttlichen Pädagogik betrachtet. Wie diese Theorie entstand, darüber s. Hiob, übersetzt, S. Xf. Die Folge des rechtzeitigen Gebets schildert

6^{c} **7**: *An ihn werden sie nicht reichen, Du bist Versteck ihm, Nimmst aus der Not ihn, Umgiebst ihn mit Hilfen.* Es wird auch in v. 7 das Suff. der 3. pers. zu schreiben sein, also לוֹ, תִּצְּרֵנוּ und תְּסוֹבְבֵנוּ, da doch der Dichter dem betenden Frommen eine Zusicherung geben will. מָצַר und תִּצְּרֵנוּ bilden ein Wortspiel, das zu dem etwas künstlichen Charakter dieses Lehrgedichtes gut passt. רָנֵי ist als stat. constr. plur. von einem nicht vorkommenden Subst. רֹן punktiert: mit Jubelrufen der Rettung, aber mit solchen könnten wohl die Freunde den Geretteten umgeben, Jahwe muss den zu Rettenden mit Mitteln der Rettung umgeben. Sieht man mit Hitzig u. a. רני als Dittographie der vorhergehenden Konsonanten an, so erhält man in dem Inf. Piel פַּלֵּט, jemanden entkommen lassen, einen sehr unwahrscheinlichen zweiten Acc. zu סוֹבֵב. In Ermangelung eines Besseren schreibe ich דַּי für רני: mit genügenden Mitteln zum Entkommen. An diese Zusicherung knüpft sich des Dichters (nicht Jahwes) Rat an den Frommen über das richtige Verhalten gegenüber Gott

8: *Ich will dich unterweisen und lehren Über den Weg, den du gehen musst, Will raten, will richten Mein Auge auf dich.* Zu v. 8a vgl. 25 12. Hinter אִיעָצָה setze ich das אָעֻצָה ein, das die LXX allein hat und das im MT wegen der Ähnlichkeit mit dem anderen Verbum ausgefallen zu sein scheint — wieder ein Wortspiel.

9. *Sei nicht wie das Ross, Wie das Maultier ohne Einsicht, Das mit Zügel und Kappzaum Man zu dir bringen muss!* lass dich nicht mit Zwang, nämlich durch Unglück, zu Gott führen, füge dich ihm und wende dich zu ihm im Bewusstsein deiner Mängel und seiner Gnade. Lies תִּהְיִ, denn der Verf. spricht zu dem einzelnen Frommen, wie v. 8 und das Bild, sowie das אֵלֶיךָ in v. 9 zeigt. Das Bild selber könnte durch Hi 11 12 beeinflusst sein; jedenfalls denkt unser Dichter ebenso wie Hiobs Freunde und hat gewiss auch dem Hiob und seinem Dichter wie Elihu (c. 35 16) das הָבִין (für בִּינָה) abgesprochen. עֶדְיִ übersetzt LXX mit Backe, aber man sieht nicht, wie das Wort zu diesem, wohl nur geratenen Sinn kommt; wahrscheinlich bedeutet es das Geschirr (von עָדָה, anlegen), ist dann aber nicht Apposition, sondern Glosse zu den vorhergehenden Worten. Im Folgenden ist, da der Dichter kein בַּל gebraucht, nach meiner Meinung עֶדְיוֹ לְבֶלּוֹם בּוֹ für בּוֹ קְרוֹב בַּל zu lesen. Die Glosse lautet dann לַקְרִיב, sein Geschirr, um es damit zu binden. לְקָרִיב א' (für לְהַקְרִיב) ist die Fortsetzung des Relativsatzes: das man mit Zügel u. s. w. dir zuführen muss. בָּלַם, binden, ist ein aramäisches Wort und kommt sonst im AT nicht vor, was nur für die Glosse spricht.

10. *Viel sind die Schmerzen, [Die hat] der Gottlose, Doch wer auf Jahwe vertraut, Den umgiebt Gnade.* רַבִּים ist Prädikat, לָרָשָׁע aber schwerlich Umschreibung des Genitivs, vielmehr ein Relativsatz, dessen אֲשֶׁר nicht blos hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen ist (Bickell). Das Vertrauen auf Jahwe ist das des seiner Sünde bewussten, aber auf Jahwes Gnade bauenden Frommen.

11. Konventioneller Schluss: *Freut euch in Jahwe Und jauchzt, Gerechte, Und jubelt [ihm] zu, Alle Herzensgeraden!* הַרְנִינוּ steht sonst nicht absolut, wird also durch das Suff. oder durch לוֹ (81 2) zu ergänzen sein.

Dies Lehrgedicht ist der klassische Ausdruck jener seit dem Deuteronomium aufkommenden und bald die Herrschaft erringenden Theorie, gegen die der Dichter des Hiob seinen empörten, auf die Wirklichkeit und das sittliche Selbstbewusstsein begründeten Protest erhebt, der Theorie, dass alle Leiden Folge der Sünde sind, entweder die Strafe des Frevlers oder die väterliche Züchtigung des Frommen, dass man also des Glückes gewiss sein kann, wenn man sie in diesem Sinne auffasst und durch Sündenbekenntnis und Gebet beseitigt. Die eigentümliche Unfehlbarkeit und Sucht zu lehren, die den Freunden solch theoretischer Konstruktionen zu eigen zu sein pflegt, kennzeichnet unseren Autor ebenso sehr wie den Verf. der Elihureden. Dass der Ps auf dem Standpunkt des Gesetzes steht, zeigen die Prädikate חֲסִידִים und צַדִּיקִים, die er seinen Gesinnungsgenossen beilegt. Seine Vorstellungen von den Leiden, von der Sünde, vom Glück sind unterchristlich, und die Kirche hat durch die Wahl dieses Gedichts zu einem der sieben Busspsalmen nur den dogmatischen und gesetzlichen Charakter ihrer Welt- und Religionsauffassung bezeugt.

Psalm 33.

Dreihebige Distichen. Ein „alphabetisierender“ Ps, so viel Doppelstichen enthaltend, wie das Alphabet Buchstaben, nur dass diese nicht an die Spitze der Distichen treten. Allerlei rühmende Aussagen über Jahwe, ohne geschlossenen Zusammenhang und bestimmten Grundgedanken.

1—3. Aufforderung zum Lobpreis. רַנְּנוּ mit Chat. Pat., um zweisilbiges Aussprechen zu vermeiden, nachdem das נ sein Dag. f. verloren hat, s. Ges.-Kautzsch[26] § 10 g. נָאוָה, kontrahiert aus נַאֲוָה (masc. נַאֲוֶה), vielleicht aus dem Niph. von אָוָה, begehren, hervorgegangen: *Die Redlichen erfreut Lobgesang.* כִּנּוֹר ist ein kleineres Saiteninstrument, eine Leier oder Zither, mit der Hand oder dem Plektrum gespielt, volkstümlicher als das Nablium, נֵבֶל, das ähnlich, aber grösser ist und wohl mehr Kunst erforderte, s. Nowack Archäol. I S. 273 ff. Das „neue Lied“ v. 3 stammt aus Jes 42 10; leider befolgt der Dichter selber seine Aufforderung nicht, denn was er singt, ist nichts weniger als neu. הֵיטִיבוּ נַגֵּן wie Jes 23 16: *Spielt fein beim Posaunenschall,* den die Priester an hohen Festen hören lassen (Num 10 10).

4 5. Denn Jahwe regiert gerecht und gütig. Jahwes Wort ist seine Zusage an die Frommen, dass er ihnen wohlthun will. הָאָרֶץ ist die Erde, Jahwe ist der Weltregent, wie nach

6 7 der Weltschöpfer. V. 6 weist auf Gen 1 3 ff. hin. Das Heer des Himmels sind die Sterne, vgl. Neh 9 6. Für נֵד, (Garben-)Haufe, l. mit LXX נֹד = נאד: *Er sammelt wie in einen Wasserschlauch,* der den Menschen zum Aufbewahren des Wassers dient, *die Wasser des Meeres, Thut in Vorratskammern Oceane.* Die Bilder vom Schlauch und der Vorratskammer zwingen dazu, an das himmlische, im Regen aus den „Krügen des Himmels“ (Hi 38 37) ausströmende Wasser zu denken; wenn trotzdem תְּהוֹם kaum etwas anderes als das irdische Meer bedeuten kann, so scheint der Verf. zu wissen, dass das Meereswasser durch Verdunstung in die Höhe steigt und von Gott „gesammelt“ wird; ebenso weiss es der Dichter des Elihu schon (Hi 36 27), dagegen der Dichter des Hiob noch nicht (c. 38 22 ff.).

8 9. Alle Menschen sollen Jahwe fürchten, denn sein blosses Wort wirkt Wunder. V. 9[a] wieder nach Gen 1 3, v. 9[b] nach Jes 48 13[b].

10—12. Jahwe vereitelt die Pläne der Weltvölker, wird aber seine eigenen durchführen: Heil dem auserwählten Volke, dem sie zu Gute kommen werden. Anspielung auf die Hoffnung auf das künftige Reich Gottes, besonders deutlich die Einwirkung der Lektüre Deuterojesaias (vgl. zu v. 11 Jes 40 8 46 10 51 6 8 55 8 ff.). V. 12 erinnert an Dtn 33 29. הֵפִיר v. 10 selten für הֵפֵר.

13—15. Jahwe beobachtet vom Himmel aus die Gedanken und Thaten der Menschen. Zu v. 13 und 14, von denen eigentlich einer überflüssig ist, vgl. 11 4 14 2; zu v. 15 vgl. 94 9. יַחַד v. 15 muss wegen seiner Stellung zu הַיֹּצֵר gehören, kann aber kaum pariter ac bedeuten, wenn man nicht vor הַמֵּבִין ein וְ setzen will es muss heissen: einzig und allein, vgl. Esr 4 3: da nur Jahwe die Menschen geschaffen hat, so kennt er all' ihr Thun.

16 17. Die Kraft der Menschen ist nichtig. Vor מֶלֶךְ muss der Art. ebenso

wohl fehlen wie vor גִּבּוֹר, vgl. LXX; es ist klar, dass der Verf. nicht von einem bestimmten Könige, sondern von Königen überhaupt redet: *Kein König ist siegreich durch grosse Streitmacht*, Lüge d. h. *Lügenhilfe ist das Ross zum Siege* u. s. w., vgl. 20 8 Prv 21 31.

18 19. Jahwe achtet auf die Seinen und rettet sie vor Pest und Hungersnot. Zu v. 18 vgl. 34 16. מָוֶת bedeutet neben רָעָב ein „grosses Sterben", wie Pest u. dergl.

20 21. Darum hoffen und vertrauen die Frommen auf seine Hilfe. Die beiden כִּי v. 21 begründen das חִכִּיתָה v. 20.

22. Abschluss durch einen Segenswunsch.

Eine harmlos unbedeutende Zusammenstellung von allerlei Sätzen aus der Lektüre alter und junger Schriften und aus dem Glauben der späteren Juden, unter denen die Anspielung auf die jüdischen Zukunftshoffnungen v. 10 ff. einiges Interesse hat. Der Ps mag, da er keine Überschrift hat, der Sammlung 3—41 erst nachträglich einverleibt sein.

Psalm 34,

alphabetisch, stammt vielleicht aus derselben Feder wie Ps 25 und ist ein Mosaik wie dieser. Dreihebige Disticha.

2. א. 3. ב. יִשְׂמְעוּ und יִשְׂמָחוּ bilden ein Wortspiel. Von den „Demütigen" sprach auch 25 9. **4. ג.** גַּדְּלוּ absolut gebraucht, daher mit dem Dativ wie z. B. הוֹדָה: Grösse geben, zuerkennen.

5. ד. 6. ה. *Blickt auf Jahwe und werdet heiter, Und euer Angesicht sei nicht beschämt!* L. mit LXX überall die 2. pers.: הַבִּיטוּ, וְנָהָרוּ, פְּנֵיכֶם, da sonst אֵל nicht recht erklärbar ist. נָהַר wie Jes 60 5 vgl. נְהָרָה, Lichtstrahl, Hi 3 4. Die beiden Imperative gebraucht wie in divide et impera: blickt auf ihn, so werdet ihr erstrahlen. Das Distichon mit ו fehlt wie in Ps 25. **7. ז.** *Da der Elende, der rief* u. s. w. זֶה ist hinweisend wie z. B. Jdc 5 5; der Dichter könnte den und den nennen, dem auf sein Gebet geholfen wurde. **8. ח.** *Der Mal'ak Jahwes lagert sich Rings um die, die ihn fürchten, und rettet sie*, prosaischer Stil wie z. B. 25 10 f. Der מַלְאַךְ יי beschützt mit seinem Heereslager die Frommen, wie Jahwe selber Sach 9 8, woran diese Stelle anklingt, Jerusalem umlagert; er ist nicht als einzelner Engel zu denken, da sonst wohl der Plur. מַלְאֲכֵי stände, sondern als die irdische Stellvertretung Jahwes wie z. B. Mal 3 1 Jes 63 9. die auch mit פְּנֵי יי oder שֵׁם יי bezeichnet wird. Übrigens vergleiche zu dieser Vorstellung die Erzählung II Reg 6 17 und manche Geschichte in den Lieblingsbüchern der späteren Juden, Dan, II Mak, B. Tob u. s. w.

9. ט. „Schmecken" soviel wie deutlich wahrnehmen, beide Begriffe besonders in dem Subst. טַעַם, Geschmack und Urteil, eng verbunden. **10. י.** In יִרְאוּ ist das א quiesziert. Die „Heiligen" sind die Juden, besonders die in Jerusalem und im heil. Lande s. zu 16 3; sie sind, wie die „Heiligen" im NT, meist arm, doch „haben sie keinen Mangel". **11. כ.** Der MT hat den schönen Satz: Junge Löwen sind arm geworden, aber die Frommen leiden keinen Mangel. Das ist doch ein so lächerlicher Gegensatz wie nur möglich, ganz abgesehen von dem Unsinn, die Löwen verarmt zu nennen, dem allerdings die Exegeten dadurch zu steuern suchen, dass sie dem Verbum רוּשׁ die Be-

deutung „darben“ schenken. LXX ist wenigstens so vernünftig gewesen, ein כְּבֵדִים (πλούσιοι) zu vermuten. Aber gemeint ist unzweifelhaft das aramäische Wort כְּפִרִים: *Die Leugner*, d. h. die Ungläubigen, Abtrünnigen, *sind der Armut und dem Hunger verfallen, Aber die nach Jahwe fragen, entbehren keinerlei Gut.* LXX hat hier ein סֶלָה.

12. ל erinnert an die Proverbien, wie so manches andere in Ps 25 und 34. **13.** מ. Vgl. 25 12: *Wer ist der Mann, der ein Leben möchte, Der Tage liebt, wo er Glück erfährt?* Der Inf. gehört auch zu חַיִּים, das so wenig im emphatischen Sinn steht wie יָמִים in dem Sinn langes Leben; das לְ vor רְאוֹת dient zur Umschreibung eines Genitivs. טוֹב wie 25 13. Die Fortsetzung bringt **14.** נ: Hüte deine Zunge u. s. w.; in gewöhnlicher Rede würde v. 13 14 lauten: wer ein gutes Leben wünscht, der hüte seine Zunge u. s. w. Auch **15.** ס, gehört wohl noch dazu: der weiche vom Bösen u. s. w. Ein etwas hausbackener Rat, vgl. Prv 21 21.

16. ע. Nur die beiden ersten Wörter עיני יהוה stehen an ihrem richtigen Ort, ebenso in **17.** פ die Wörter פני יהוה; alles Übrige haben die beiden Verse gegen einander auszutauschen, denn die Bemerkung über Jahwes Verhalten gegen die Frommen, die jetzt in v. 16 steht, gehört unmittelbar vor v. 18. Es liegt nicht etwa eine absichtliche Korrektur der alphabetischen Reihenfolge vor, sondern nur die gewöhnliche Lüderlichkeit der Abschreiber. **18.** צ. Wiederholung von v. 7: bequemer konnte es sich der „Dichter“ nicht machen. **19.** ק. Zu den Ausdrücken „zerbrochenen Herzens“, „zerschlagenen Geistes“ vgl. zu Jes 57 15. Die Frommen rühmten sich ihrer Niedergeschlagenheit, wie sie vielfach mit ihrem „Elend“ spielen, weil sich darin der Gegensatz zu den weltlichen und unpatriotischen Verächtern der Religion am Besten spiegelte. Denn dass es sich nicht um die zufällige Bedrücktheit Einzelner handelt, zeigt **20.** ר: *Zahlreich sind die Übel des Gerechten, Aber Jahwe wird ihn von ihnen allen befreien,* wenn nämlich sein „Geheimnis“ 25 14 zur Ausführung kommt; schon jetzt ist er nach **21.** שׁ der sorgsame Beschützer ihrer „Gebeine“. Das Gegenteil gilt **22,** ת von den gottlosen Feinden der Frommen vgl. zu 25 18f.

23 ist wieder wie 25 22 die Unterschrift des Dichters; hat dieser Pedahel geheissen, so kommt das יהוה auf Rechnung des Abschreibers.

Vgl. die Schlussbemerkung zu Ps 25.

Psalm 35.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Klage eines „Stillen im Lande“ über böswillige Verfolgung seitens verräterischer Freunde und Bitte um Hilfe. Der Ps enthält merkwürdig viele Beischriften aus fremden Gedichten.

1 2. *Streite, Jahwe, mit meinen Bestreitern, Kämpfe mit meinen Bekämpfern, Ergreife Schild und Tartsche Und steh auf mit meiner Hilfe!* Zu der Betonung רִיבָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 s. Für das Qal von לָחַם ist sonst das Niph. gebräuchlich; das אֶת־ ist beide Male die Präposition. מָגֵן ist der kleinere, צִנָּה der grössere Schild vgl. Nowack Arch. I § 70.

3. *Entblösse Speer und Streitaxt Entgegen meinen Verfolgern, Sprich zu meiner Seele [Jahwe]: Deine Rettung bin ich.* Speere und Streitaxt sind

offenbar während des Marsches in einem Bündel auf dem Rücken getragen, vielleicht auch die Eisenteile mit Leder umhüllt gewesen, daher הָרֵק, leere aus (aus dem Futteral). Für סְגֹר, das Imp. von סָגַר, verschliessen, sein soll, ist etwa סָגְרָ zu sprechen; gemeint ist die σάγαρις, das zweischneidige Beil der Skythen, Perser u. s. w. Hinter נַפְשִׁי wird יהוה = ' einzusetzen sein.

4 ist augenscheinlich ein Citat aus Ps 40 15; der Beweis liegt in dem besseren Text der letzteren Stelle; der Vers ist also zu streichen.

5 6. *Lass sie sein wie Spreu vor dem Winde Und der Engel Jahwes ihr Verfolger; Es sei ihr Weg in Dunkelheit Und Schlüpfrigkeiten!* führe durch dunkle Thäler (23 4) und über schlüpfrige Stellen, wo man leicht in die Tiefe stürzt. v. 6b ist die bessere, nur an die falsche Stelle geratene Variante zu v. 5b, denn zu der im Winde fliegenden Spreu passt kein דָּחָה, fortstossen, wohl aber ein רָדַף, nachjagen. Wenn יהוה nicht von dritter Hand herrührt, so giebt der Verf. die Anrede von v. 1–3 auf. Die Strophe

7 8 ist arg entstellt. שַׁחַת war durch ein Versehen vor statt hinter רִשְׁתָּם geraten, das veranlasste einen Leser, die Korrektur חִנָּם טָמְנוּ für das חִנָּם חָפְרוּ an den Rand zu schreiben, die natürlich wieder zu streichen ist, wenn שַׁחַת seinen richtigen Platz wieder erhält. Das erste Distichon heisst also: *Denn grundlos versteckten sie mir ihr Netz, Eine Grube für mein Leben.* חִנָּם bedeutet: ohne Ursache von meiner Seite. שַׁחַת ist die Fanggrube für wilde Tiere. v. 8a ist ein Citat aus Jes 47 11c, nicht vom Dichter geschrieben, wie der Parallelismus von v. 8b mit v. 7 zeigt: *Doch das Netz, das sie versteckt, fange sie, In die Grube fallen sie!* l. שַׁחַת für שׁוֹאָה; ausserdem ist in v. 8b nach LXX רִשְׁתָּם, תִּלְכְּדֵם und יִפְּלוּ herzustellen. Vgl. zu der Strophe Ps 7 16f. 9 16: lauter sprichwörtliche Wendungen.

9 10a. Dagegen der Dichter wird jubeln. Seele und Gebeine, der ganze Mensch, wird ausrufen: Jahwe, wer ist wie du! Zu der Aussprache כָּל beim Merka s. Ges.-Kautzsch[26] § 9 Anm. 1c.

10b 11a. *Es rettet den Elenden [Jahwe] Vor dem, der ihm zu stark ist, Und den Armen vor seinen Plünderern, Die sich wider mich erheben.* Hinter עָנִי ergänze ich יהוה = '. Das zweite עָנִי ist augenscheinlich versehentliche Wiederholung. v. 11a muss durch die Erinnerung eines Lesers an 27 12 in die jetzige Verfassung geraten sein: was soll man sich unter gewaltthätigen Zeugen vorstellen? und wie kommen Zeugen dazu, einen Angeklagten zu befragen? Lies יְקוּמוּן עָלַי und infolge davon vorher גָּזְלוּ; חָמָס ist zu streichen als Gedächtnisfehler für שָׁקֶר, dem es 27 12 folgt. Da sich in

11b 12 nicht ein Examinand über grausame Examinatoren beklagt, so wird שָׁאַל nicht „fragen“ bedeuten; mit seinem doppelten Acc. heisst es: etwas von jemandem verlangen. *Wovon ich nichts weiss, Das fordern sie von mir,* wegen einer mir unbewussten Schuld ziehen sie, meine „Plünderer“, mich zur Rechenschaft. Die Stelle ist sehr ähnlich der Klage des Verf. von 69 5: was ich nicht geraubt habe, soll ich zurückgeben; wie dort, so scheint auch dem Verf. unseres Ps.s der Prozess gemacht zu sein wegen angeblicher Veruntreuung. *Sie vergelten mir Böses für Gutes, Nachstellend meiner Seele.* Was שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי, entweder: (vergelten mir) mit Kinderlosigkeit für meine Seele, oder: Kinder-

losigkeit hat meine Seele, bedeuten sollte, kann ich nicht erraten; ich schreibe נָכוֹל, Infin. abs. von נָכַל, arglistig sein, für שָׁכוֹל.

13a. *Ich aber, als sie krank waren, War mein Gewand ein Sack, Ich kasteite mit Fasten meine Seele* [*Und weinte um sie*]. Der vierte Stichos fehlt und mag etwa וָאֶבְכֶּה עֲלֵיהֶם gelautet haben vgl. 69 11. Zum שַׂק als Trauergewand im Unglück vgl. 30 12.

13b 14. *Mein Gebet wandte sich gegen meinen Busen, Als wär's um den Freund, den Bruder mir, Ich ging einher wie in der Trauer um die Mutter, Schwarztrauernd und gebeugt.* Der Dichter betete mit gesenktem Kopf und verhüllt, daher „wandte sich sein Gebet gegen den Busen" statt wie gewöhnlich nach oben; er betete in der Haltung, die der Trauernde und Fastende annimmt (Jes 58 5). Der Ton liegt nicht auf dem Begriff Beten, sondern auf dieser gebückten Haltung eines schwer Bekümmerten, שׁוּב bedeutet nicht: zurückkehren, sondern: sich herwenden. Warum dieser Satz unverständlich sein soll, verstehe ich nicht. הִתְהַלַּכְתִּי gehört nach dem Sinn wie nach dem Metrum zum Folgenden; שַׁחְתִּי ist Hilfsverb dazu. קֹדֵר heisst eigentlich: schmutzig; der Trauernde wäscht und schmückt sich nicht. Dass im Folgenden, zunächst in

15ab, manche Fehler stecken, wird allgemein zugegeben. Die beiden נאספו hinter einander sind unmotiviert; ich lese dafür: וְנֶאֱצוּנִי אָסְפוּ. Mit נֵכִים ist nichts anzufangen; נָכְרִים, das Olshausen u. a. wollen, bringt einen fremden Gedanken in den Zusammenhang; ich schlage vor נְכָלִם (vgl. zu v. 12), das allerdings im AT nur einmal, desto häufiger im Aramäischen vorkommt. *Doch über meinen Sturz freuten sie sich Und schmähten mich, Sie sammelten wider mich Heimtücke Und woron ich nichts weiss.* צֶלַע wie 38 18 Jer 20 10 Hi 18 12. Die נְכָלִים sind heimtückische Anschuldigungen, vgl. v. 11. Erst recht seltsame Dinge hat

15c—17a aufzuweisen. Die ersten drei Wörter in v. 16 würden zu übersetzen sein: Unter den Ruchlosen der Kuchenspötter! Da בחנפי noch zum ersten Stichos gehören muss, so lese ich mit Bickell בְּחֹנֵף. Sodann wird nach LXX יִלְעֲגוּ לַעַג zu schreiben sein. *Sie lästern unaufhörlich in Ruchlosigkeit, Spotten immerzu, Fletschend wider mich ihre Zähne, Herr, wie lange siehst du's!* Die angenommene Bedeutung von קָרַע, eigentlich: zerreissen, ist nicht sicher.

17b—19. *Rette meine Seele von den Brüllenden, Von den Junglöwen meine Einzige, Lass sich nicht über mich freuen meine Lügenfeinde, Mit den Augen blinzeln!* Für מִשֹּׁאֵיהֶם, das ein Plur. von שׁוֹאָה, Verwüstung, sein müsste, aber abgesehen von der Bedenklichkeit der Form auch keinen guten Sinn giebt, l. mit Wellh. מִשַּׁאֲגִים vgl. den Namen שַׁחַל, Brüller, für den Löwen. V. 18 enthält zwei dreihebige Stichen, ist aus entlehnten Phrasen (nach 22 23 26) zusammengestellt und unterbricht ganz unmotiviert die Schilderung der verzweifelten Lage des Dichters. In v. 19 ist שִׂנְאַי חִנָּם Beischrift aus 38 20. קָרֹץ עַיִן eigentlich: das Auge zukneifen, nämlich aus Schadenfreude. Sehr zweifelhaft ist auch in

20 21a der Text: *Denn nicht Frieden reden sie Über die Stillen im Lande, Trugworte ersinnen sie Und reissen den Mund auf.* In v. 20a hat LXX לִי statt

לֹא, in v. 20b רֲגַע und vielleicht דִּבְרֵי מ, das אָרֶץ lässt sie aus. Das וְ in וְעַל ist wohl durch Dittographie entstanden. Ob רִגְעִי den in der Übersetzung angenommenen Sinn hat, steht dahin, vgl. indessen Dtn 28 65 הַרְגִּיעַ, Hi 21 13 בְּרֶגַע (in Ruhe). V. 21a hat jedenfalls eine Hebung zu viel; da der Dichter hier etwas allgemeiner redet, so mag עָלַי Zusatz sein. Die דִּבְרֵי מִרְמוֹת wären dasselbe, was das in v. 15 angenommene נְכֵלִים; das „Weitmachen des Mundes“ wird in

21 22 erklärt: *Sie sagen: haha, haha, Gesehn hat's unser Auge: Du hast's gesehen, Jahwe, schweige nicht, Herr, sei nicht ferne!* מִמֶּנִּי ist wohl nur mechanischer Zusatz des Abschreibers (vgl. 22 12 20). אָמְרוּ und תָּחֲרֹשׁ, רָאֲתָה und רָאִיתָה beziehen sich auf einander. Zu v. 21a vgl. 40 16. Die Gegner des Dichters wollen etwas entdeckt haben, was ihm die Ehre oder den Hals kostet. Dass doch diese Psalmdichter niemals sagen, um was es sich eigentlich handelt!

23 24a. *Wach auf für mein Recht, mein Gott, Und mein Herr für meinen Hader, Richte mich nach deiner Gerechtigkeit, Jahwe, mein Gott!* Im Anfang von v. 23 zwei Verben für eines; wahrscheinlich soll הָקִיצָה das intransit. Hiphil הָעִירָה erklären, das auch 73 20 nicht erkannt oder anerkannt wird und wofür sonst immer עוּרָה steht. Richten = Recht schaffen.

25 24b. Wenn man nicht allzu grosse Änderungen vornehmen will, wird man den ohnehin etwas verloren dastehenden Stichos v. 24b hinter v. 25 setzen müssen: *Lass sie nicht sagen in ihrem Herzen: Haha, unsere Gier! Lass sie nicht sagen: wir haben ihn verschlungen, Und sich über mich freuen!* Für das Perf. בִּלַּעְנוּהוּ, welches Wort an Thr 2 16b erinnert, übrigens ausgezeichnet zu נֶפֶשׁ, Hunger, Appetit, passt und daher nicht aus jener Stelle entlehnt sein muss, sollte man eher das Impf. erwarten: wir wollen ihn verschlingen.

26—28. *Lass sich kleiden in Scham und Schande, Die wider mich grossthun, Lass jubeln und sich freuen, Die mein Recht wünschen!* Wieder mehrere Beischriften: in v. 26a stammen die ersten drei Wörter aus 40 15, desgleichen רָעָתִי; ebenso ist v. 27b wörtlich aus 40 17 genommen, gewiss nicht vom Dichter; v. 27c ist dann zur Vervollständigung des Distichons zugesetzt, jedoch ohne Rücksicht auf das eigentliche Metrum. Endlich ist der jetzige Abschluss v. 28 einfach aus 71 24 entlehnt. Zu מַגִּידִים ergänze פִּי.

Die Berührungen mit anderen Dichtungen, die bei ihrer grossen Zahl und Wörtlichkeit geeignet wären, dem Ps einen schlechten Ruf einzutragen, beschränken sich, wenn man die Citate und Glossen von fremder Hand ausscheidet, auf das übliche Mass von Gütergemeinschaft, das bei einer grösseren Zahl von Dichtungen aus einem räumlich und zeitlich eng begrenzten Kreise fast mit Notwendigkeit sich einstellt; der Ps ist nicht besser und nicht schlechter als die meisten anderen Klagepsalmen. Sein Hauptmangel für uns ist, dass der Dichter nicht mit deutlicheren Worten über den Gegenstand des Streites zwischen ihm und seinen ehemaligen Freunden redet; für seine ersten Leser war das ja freilich nicht nötig. Er scheint eine angesehene Stellung im Volk bekleidet zu haben und in einen Prozess verwickelt zu sein, der seine Stellung, seine Ehre und sein Vermögen zu vernichten drohte (vgl. zu Ps 69). Dass Dichtungen dieser Art als Mittel der öffentlichen Verteidigung dienten, wie unsere heutige Presse, und in einem Gemeinwesen, wo viel auf die öffentliche Meinung ankam, auch dienen konnten, wurde uns schon bei anderen Psalmen dieser Art wahrscheinlich. Merkwürdig ist, wie oft die Machthaber als „Löwen“ bezeichnet werden (Ps 17 22A 57 u. sonst). Dass Ps 35 sehr jung ist, geht unter anderem daraus hervor, dass das Fremdwort σάγαρις schon ganz wie ein Wort der heiligen Sprache gebraucht ist.

Psalm 36 1–5 (13).

Bruchstück eines Gedichts über den Frevler, das mit Ps 14 verwandt ist und dieselben, abwechselnd aus drei und zwei Hebungen bestehenden Stichen aufweist; dem Anschein nach haben wir hier zweimal drei Disticha.

2 3. *Es spricht der Sünder: gottlos sein Ist ganz nach meinem Herzen, Es giebt keinen Schrecken Gottes Vor seinen Augen, Vielmehr er macht es ihm leicht Zu finden seine Schuld.* נְאֻם ist stat. constr. eines Nomens, dessen abs. nicht vorkommt; es wird immer mit gen. subj. sei es Gottes, sei es eines Menschen (Bileam Num 24 3, David II Sam 23 1) verbunden und ist Prv 30 1 schon ganz profan gebraucht; auch hier wird das folgende Nomen פשע gen. subj. sein. Es fragt sich nur, wie dies Wort auszusprechen ist. Nach den Punktatoren, die פֶּשַׁע aussprechen, wäre hier die Sünde personifiziert als der böse Geist, der den Gottlosen lenkt. Nicht mit Unrecht bemerkt aber Bickell, dass sonst immer dem Wort נְאֻם der Inhalt des Orakels vorhergeht oder nachfolgt, das ist aber bei der mass. Punktation nicht der Fall. Bickell nimmt an, dass zu Anfang das Sätzchen אֵין אֱלֹהִים ausgefallen sei. Indessen ist diese Annahme nicht nötig, wenn man mit der LXX פֶּשַׁע לְרָשָׁע ausspricht: es spricht der Sünder: gottlos zu sein ist im Innersten meines Herzens. Man kann für diese Aussprache zunächst anführen, dass sich so das sonst rätselhafte לִבִּי am Einfachsten erklärt. Ich möchte sie aber auch deshalb vorziehen, weil sie einen kräftigeren und originelleren Gedanken ergiebt, als der MT. Zu dem Ausdruck בְּלִבִּי, es ist in meinem Herzen, ich habe im Sinne, vgl. Jes 63 4. Der פֶּשַׁע sündigt nicht von ungefähr, durch Übereilung oder den Zwang der Umstände, sondern mit Absicht. Er folgt seiner Neigung, weil er Gottes Gericht nicht fürchtet, weil „vor seinen Augen“ nichts existiert, was ihn schrecken könnte. פַּחַד ist objektiv das, womit Gott schreckt; אֱלֹהִים, nicht Jahwe, wie 14 1 2^b. In v. 3 halte ich לשנא für eine aramäische Glosse (לְשָׁנָא, Zunge) zu הֶחֱלִיק, das der Glossator zu der Phrase: jemandem schmeicheln, vervollständigen wollte. Aber mit dem Begriff schmeicheln kommt man in Verlegenheit gegenüber der Zweckangabe לִמְצֹא עֲוֹנוֹ, seine Schuld zu finden, d. h. zu entdecken. Dieser Ausdruck scheint vielmehr das verschwiegene Objekt von הֶחֱלִיק אֵלָיו explizieren zu sollen: er macht es ihm glatt, d. h. leicht, seine Schuld zu entdecken. Der Sinn ist: der Sünder fürchtet sich so wenig vor Gottes Gericht, dass er sich gar nicht bemüht, seine Sünde zu verdecken, sondern (כִּי) es Gotte (אֵלָיו) leicht macht, ihn beim Sündigen zu ertappen; er will gottlos sein, es ist ihm eine Lust; er sagt, wie es Dtn 29 18 heisst: ich will gehen in meiner Herzenshärtigkeit. Das אֵלָיו und בְּעֵינָיו v. 3 stehen einander im Wege, da sie ziemlich dasselbe besagen; die LXX hat nur eines von beiden gehabt; am Ersten möchte man בְּעֵינָיו fallen lassen, weil ein ähnlicher Ausdruck am Schluss von v. 2 vorhergeht. Wahrscheinlich hat Dtn 29 18 den Autor angeregt. Das freche Sündigen schildert nun die zweite Strophe

4 5: *Die Worte seines Mundes sind Unheil und Trug, Aufgehört hat er, weise zu sein, Unheil* [*und Trug*] *sinnt er Auf seinem Lager, Stellt sich auf nicht guten Weg, Böses verschmäht er nicht.* In v. 4^b erklärt die Glosse

לְהֵיטִיב ganz gut das לְהַשְׂכִּיל, vernünftig handeln, denn vernünftig handelt man nach der Ansicht dieser gegen den נָבָל 14 1 gerichteten Polemik, wenn man gut handelt, da man sonst bestraft wird. In v. 5a wird nur אָוֶן aus v. 4 wieder aufgenommen, dagegen nicht וּמִרְמָה; aber da eine Hebung fehlt, so kann das letztere nur durch ein Versehen ausgelassen sein (bem. das Paseq). יִתְיַצֵּב bedeutet nicht blos objektiv hintreten, sondern mit jener subjektiven Nuance, die dem Hithp. eigen ist: sich breit hinstellen, mit Bewusstsein und Absicht und so, dass man's sieht. דֶּרֶךְ לֹא־טֹב, der Weg des Nicht-Guten, aus Jes 65 2, wo es die Richtung der Schismatiker bezeichnet.

Das Gedicht ist damit wohl noch nicht zu Ende gewesen; mindestens wird noch wie in Ps 14 ein Hinweis auf Gottes Gericht gefolgt sein (s. zu v. 13). Es könnte den Dichter von Ps 14 zum Verf. haben.

Psalm 36 6–13.

Dreihebige Vierzeiler. Preis der Gnade und Gerechtigkeit Jahwes und des lebenspendenden Tempels, Bitte um Erhaltung jener Gnade und um Schutz vor den Gottlosen.

6–7b. Jahwes Gnade, sagt das erste Distichon v. 6, reicht bis zum Himmel, ist so hoch wie er, vgl. 57 11, nach welcher Stelle עַד־שָׁמַיִם statt des sonderbaren בְּהַשָּׁמַיִם zu schreiben sein wird. Ob שְׁחָקִים die Wolken bezeichnet oder ein anderer Ausdruck für Himmel ist (s. zu Hi 37 18), mag dahingestellt bleiben; das letztere liegt freilich näher. Ähnliche Vergleichungen für göttliche Eigenschaften Hi 11 8f. Gottes Gerechtigkeit erhält v. 7 zum Nachbarn seine מִשְׁפָּטִים, seine Urteilssprüche, wie es scheint, durch die er die Welt regiert. Sie sind wie „Gottesberge", d. h. natürlich nicht: wie Berge, die Gott erschaffen hat, denn er hat alle geschaffen, auch die kleinen, mit denen die Urteile doch wohl nicht verglichen werden sollen. Ein Gottesberg ist ein solcher, auf dem Gott oder höhere Wesen wohnen Hes 28 14; unser Dichter scheint auf das Wundergebirge des Paradieses anzuspielen, das man sich fern im Nordosten, am Ostrand der Erde, dachte und das gewiss alle Berge an Höhe übertreffen musste, wie es ja die Gebirge Mittelasiens wirklich thun, vgl. unten zu v. 9b. Sie sind ferner wie תְּהוֹם רַבָּה, der grosse Ocean, der die ganze Erde nicht blos umgiebt, sondern auch trägt 24 2. Der Sinn ist also: Jahwes Gnade, Vorsehung und Regiment füllt die ganze Welt aus. Der Dichter denkt dabei vorzugsweise an die heilsame Seite des göttlichen Regiments, wie

7c **8** zeigt: *Menschen und Tieren hilfst du, Jahwe, wie teuer ist deine Gnade! Zu dir kommen die Menschen, Im Schatten deiner Flügel bergen sie sich.* Die Versabteilung ist verfehlt (Jahwe sollte das erste Wort des zweiten Stichos sein) und der Anfang des zweiten Distichons korrupt. Der Komplex אלהים ובני scheint entstanden zu sein aus: אֱלֹהַּ יָבוֹ בְנֵי oder in korrekter Orthographie: אֵלַיִךְ יָבֹאוּ בְנֵי vgl. 65 3. Dass die den Menschen und Tieren erzeigte Hilfe sich nicht auf die — Sintflut bezieht, sollte bei sehr geringem Nachdenken klar sein. Formen mit hart gebliebenem י wie יֶחֱסָיוּן (und in v. 9 יִרְוָיוּן) sind bei den Späteren beliebt, besonders in feierlicher oder weihevoller Sprache (s. Ges. Kautzsch[26] § 75u). Mit den „Menschen" meint der Verf. eigentlich die Israeliten, denn nur diese bergen sich unter Jahwes Flügeln und suchen

9 10 den Tempel auf: *Sie trinken vom Fett deines Hauses,* als Gäste Jahwes (23 5), den ja auch seine Verehrer in den Opferungen „Fett trinken" lassen (Jes 43 24), was den Orientalen als höchster Genuss gilt (Jer 31 14). Dass v. 9a jedoch nur bildlich gemeint ist, zeigt der zweite Stichos: *Und mit dem Bach deiner Wonnen tränkst du sie.* עֲדָנִים, das nur hier vorkommt (nicht Jer 51 34 und II Sam 1 24, wo עֲדָיִים zu lesen ist), soll wohl auf das Land עֵדֶן und der „Bach" auf den Strom in Eden Gen 2 10 anspielen. Ein solch wunderbarer Bach soll nach den messianischen Erwartungen künftig vom Tempel wirklich ausgehen (Hes 47 5 Jo 4 18 Sach 14 8); inzwischen lieben es die Dichter, den Gedanken auf die gegenwärtigen Segensströme, die vom Tempel ausgehen, geistlich umzudeuten (vgl. noch Jes 33 21 Ps 46 5), nachdem ihnen Deuterojesaia mit ähnlichen Übertragungen vorangegangen war (s. zu Jes 44 3a). *Denn bei dir,* fährt v. 10 mit Anlehnung an Jer 2 13 17 13 fort, *ist der Brunnen des Lebens, In deinem Licht* (4 7) *sehen wir Licht,* Leben und Lebensglück. Jetzt die Bitte

11 12: *Erhalte deine Gnade denen, die dich kennen, Und deine Gerechtigkeit den Herzensgeraden,* die Gerechtigkeit in Parallele mit Gnade deutlich als Treue, getreue Hilfe gedacht, wie bei Deuterojesaia, *Nicht komme über uns der Fuss des Hochmuts, Und die Hand der Gottlosen vertreibe uns nicht!* lies תבואנו und תנדנו vgl. v. 10b: die hochmütigen, mit den Ausländern liebäugelnden Feinde der wahren Gotteskenner, der strengen Gesetzestreuen, sollen diese nicht unterdrücken und gar vom Tempel vertreiben (Jes 66 5). Es ist nicht wahrscheinlich, dass mit den רְשָׁעִים ohne weiteren Zusatz die Heiden bezeichnet werden. Immer wieder der Gegensatz zwischen den Parteien, die sich seit 150 als Pharisäer und Sadducäer gegenüberstehen, aber schon um 450 existieren. Wahrscheinlich ist damit das Gedicht zu Ende, jedenfalls lässt sich

13 mit dem Vorhergehenden nicht verbinden: *Da sind gefallen die Übelthäter, Gestürzt und unvermögend aufzustehen.* Die Wendung שָׁם נָפְלוּ וגו׳ hat nur an 14 5 eine Parallele und wird wie dort auf die Zukunft gehen. Eine solche Drohung passt nun in Ps 14 sehr gut, ist hier aber durch die Bitte v. 12: mögen die Hochmütigen nicht den Fuss auf uns setzen, nichts weniger als vorbereitet. Entweder ist also zwischen v. 12 und 13 etwas ausgefallen oder v. 13 gehört nicht zu v. 6–12. Das letztere ist mir wahrscheinlicher; nach Form und Inhalt kommt v. 13 mehr mit v. 2–5 und Ps 14 überein, könnte also einen Rest der Fortsetzung von v. 2–5 darstellen.

Ps 36 B gehört zu jenen stimmungsvollen Gedichten, die Jahwe einerseits als den Weltregenten und gütigen Versorger aller Wesen, andererseits als den im Tempel wohnenden, die Seinen schirmenden und geistig beglückenden Gott Israels feiern und die gesetzliche Frömmigkeit nur zum Hintergrund haben, niemals in den Vordergrund rücken. Ihre Verfasser haben ihre Freude an der Welt, von der sie sich eine uns romantisch anmutende Vorstellung machen: es ist gleichsam ein grosses Haus mit mehreren Stockwerken, und Gott ist der Baumeister und der hohe und gütige Hausherr, der sein Haus auf die wunderbarste Weise mit unerschöpflichen Vorräten versehen hat und dessen Verwaltung und Fürsorge für die Lebewesen, nicht blos die Menschen, dem Betrachter ein stetiges „irdisches Vergnügen in Gott", wie Brockes sagte, verschaffen. Neben dem, was wir mit Augen

sehen, giebt es noch allerlei märchenhaft wunderbare Dinge und Örter, besonders das Paradies auf hohen Bergen mit seinem Strom. Zugleich aber hangen diese Dichter mit Liebe am Tempelkult und machen gern den Tempel zu einem Abbild und Stellvertreter des Himmels und des Paradieses, er ist die Sammelstätte und liebe Heimat der „Menschen", „alles Fleisches" (65 3). Es ist, als ob diese fromme und sinnige Naturbetrachtung den Gegensatz zwischen Israel und den Gojim abschwächte, während allerdings die inneren Gegensätze zwischen den jüdischen Parteien sich oft geltend machen (vgl. z. B. auch 104 35). Über die Abfassungszeit unseres Gedichtes, das vielleicht, weil ohne Überschrift, erst nachträglich in die Sammlung Ps 3—41 kam, lässt sich nichts Sicheres sagen; man kann ebensowohl an die vormakkabäische, als an die spätere Zeit denken.

Psalm 37.

Dreihebige Vierzeiler. Ein alphabetisches Gedicht mit manchen schönen Sentenzen; es führt alle möglichen Unterschiede im Charakter und im Schicksal der Frommen und Gottlosen auf und warnt insbesondere vor unnötigem Eifern gegen die letzteren, die bald den Frommen den Besitz des heiligen Landes werden lassen müssen.

1 2. א. v. 1 stimmt fast wörtlich mit Prv 24 19 überein (vgl. ausserdem Prv 3 31 23 17 24 1) und ist wohl der Weisheit des Volksmundes entnommen. תִּתְחַר, benimm dich hitzig, aufgeregt, nur in diesem Ps, in Prv 24 19 und vielleicht 3 31 (für תִּבְחַר). Der Satz ist nach 73 3 zu verstehen, die Ursache der Ereiferung ist das Glück der Schlechten. v. 2 wendet ein sonst (Jes 40 6 Hi 14 2 u. s. w.) von den Menschen überhaupt gebrauchtes Bild auf die Übelthäter an. יִמָּלוּ ist wahrscheinlich Impf. Qal von מָלַל, verwelken (Hi 14 2).

3 4. ב. *Vertraue auf Jahwe und thue das Gute, Bewohne das Land und übe Treue: So wirst du deine Lust haben an Jahwe Und er dir geben die Bitten deines Herzens.* Lässt man sich durch das Glück der Übelthäter erbittern, so kommt man leicht dazu, die Lust am Gutthun zu verlieren, davor soll man sich in Acht nehmen, vielmehr im Vertrauen auf Jahwe, der endlich das Missverhältnis zwischen Verdienst und Geschick ausgleichen wird, und als Bewohner des Landes, das zu hohen Dingen bestimmt ist und dem man durch die Geburt angehört, treulich das Rechte thun. Der Nachdruck liegt auf: thue das Gute, übe Treue, halte mit Treue den von Gott vorgeschriebenen Weg fest. שְׁכָן־אֶרֶץ besagt nicht eigentlich: bleibe im Lande, wandere nicht aus, obwohl viele nachexilische Schriftsteller ein Interesse daran haben, möglichst viel Juden im hl. Lande wohnen zu sehen, sondern ist wie בְּטַח בַּיהוָה nur Ersatz für ein Part. oder Gerundium: als ruhiger Bürger übe Treue, im Vertrauen auf Jahwe thue das Rechte. Zu רָעָה, etwas erstreben, mit etwas oder mit jemandem umgehen, vgl. Prv 15 14 und das Nomen רְעוּת Koh 1 14 u. s. w. Zu sämtlichen Imper. von v. 3 bildet nun der Imp. v. 4 mit seinem וְ den Nachsatz: und habe, d. h. so hast du deine Lust an Jahwe, wirst glücklich sein mit Gott. הִתְעַנַּג bedeutet in dieser Verbindung immer nur ein Glück, das man geniesst, nicht eine Pflicht, die man erfüllt, vgl. Hi 22 26 27 10 Jes 58 14; es ist daher verkehrt, v. 4^a als Vordersatz und 4^b als Nachsatz zu fassen.

5 6. ג. Zu dem sprichwörtlichen ersten Stichos, wo גּוֹל inkorrekte Orthographie für גַּל ist, s. zu 22 9. v. 5^b: *er wird es machen,* wird das thun, was not ist vgl. 22 32. v. 6 erinnert an Hi 11 17 Jes 58 10. צֶדֶק und מִשְׁפָּט bezeichnen den Sieg des Rechtschaffenen durch aus dem Prozess entlehnte Begriffe.

7. ד. Die Strophe hat nur drei Stichen statt vier, ebenso die Strophe mit כ v. 20 und mit ק v. 34, dafür haben andere Strophen einen Stichos zu viel, nämlich ח v. 14 f., נ v. 25 f., ת v. 39 f., und merkwürdiger Weise steht jedesmal je ein Defekt und ein Überschuss ziemlich gleich weit aus einander und deckt jedesmal sachlich der letztere den ersteren. Man darf daher mit Bickell annehmen, dass die in Betracht kommenden Stichen durch irgend einen Umstand in eine falsche Kolumne gerieten. Die Kolumnen müssen 12—14 Stichen gehabt haben. v. 7 mit v. 14c lautet: *Schweige Jahwe und harre sein, Erhitze dich nicht über den, der Erfolg hat, Über den Mann, der Ränke übt, Zu fällen den Elenden und Armen!* דּוֹם inkorrekt für דֹּם vgl. 62 6 (17 4). הִתְחוֹלֵל, Hithpal. von חִיל (= יָחַל), nur hier. Der erste Stichos der Strophe weist auf das Endgericht hin s. v. 9 ff. Nach dem zweiten ist vielleicht Prv 3 31b zu verbessern.

8 9. ה. *Steh ab* (הֶרֶף, Imp. Hiph. apocop. von רָפָה) *vom Zorn und lass den Grimm, Erhitze dich nicht, nur zum* (eigenen) *Nachteil!* לְהָרַע kann nicht heissen sollen: um böse zu handeln; wie sollte grade die Entrüstung über die Bösen und ihr Glück, die ja nach v. 9 deutlich genug gemeint ist, dazu führen können! Vielmehr gebraucht der Autor die Redensart in demselben abgeschliffenen Sinne wie die Stelle 15 4c: Schädliches, Nachteiliges thun. Der Schaden, den man durch unverständige Ereiferung über das Glück der Gottlosen anrichtet, besteht in dem unnötigen Verdruss, im „Zorn“ und „Grimm“, in den man sich hineinsteigert, auch darin, dass man die göttlichen Verheissungen nicht genug beachtet v. 9: *Denn die Übelthäter werden ausgerottet werden, Und die auf Jahwe hoffen, die werden das Land besitzen* — dieselbe eschatologische Erwartung, die wir 25 13 f. antrafen und deren Formulierung auf Tritojesaia zurückgeht (s. zu 25 13). Die Ausrottung der Bösen erfolgt natürlich in dem grossen Endgericht. Unser Autor hat also eine andere Lösung für das wichtigste Problem, das die Frommen seit dem Exil beschäftigt, für das Problem von der Vergeltung, als der Dichter des Hiob (s. Einl. zum Komm. über Hiob § 8 oder zur Übersetzung S. XI) und auch als die Verf. von Ps 49 und 73: für ihn wird die eschatologische Zukunft das richtige Verhältnis zwischen Verdienst und Glück herbeiführen. Die weitere Darstellung dieser Hoffnung

10 11. ו findet in den Seligpreisungen der Bergpredigt ihr Echo: *Und noch ein wenig, so ist der Gottlose verschwunden, Und merkst du auf seinen Ort, so ist er nicht mehr da, Aber die Demütigen werden das Land besitzen Und sich vergnügen an der Fülle des Wohlstandes.* Die grosse Wendung ist also nahe herbeigekommen. Der Anfang des Vierzeilers nach Jes 29 17 10 25; v. 10b nach Hi 8 18. 20 9. Zu 11a vgl. Mt 5 5. v. 11b bildet eine Ergänzung zu v. 4a und gleichsam einen Auszug aus Jes 30 23 ff.

12 13. ז. Das erste Distichon ist Vordersatz zum zweiten: Ersinnt der Gottlose etwas wider den Gerechten, so lacht der Herr seiner vgl. 2 4. Das יוֹמוֹ v. 13b, sein (Schicksals-) Tag, erinnert an Hi 18 20.

14 15. ח. *Haben die Gottlosen gezückt das Schwert, Abzuschlachten die Leute geraden Wandels: Ihr Schwert wird fahren in ihr eigenes Herz Und*

ihre Bogen zerbrochen werden. v. 14b haben wir hinter v. 7 gesetzt. Die zweite Hälfte von v. 14a: „und haben sie gespannt ihren Bogen“ ist von jemandem hinzugesetzt, der für v. 15b meinte ein paralleles Glied herstellen zu müssen, aber der Dichter hat zunächst nur das Schwert genannt, weil er mit לִטְבוֹחַ fortfährt, also eine Absicht angiebt, die man nur mit dem Messer oder Schwert ausführt; die Bogen in v. 15b dienen nur zur Ausfüllung des Distichons. Die Sentenz erinnert an 7 15 ff. 9 16 ff. 35 8. Der Autor begnügt sich also doch nicht mit der eschatologischen Vertröstung allein, sondern ergänzt sie durch die Weisheit des Alltagslebens, die den Bösen an seiner eigenen Bosheit zu Grunde gehen lässt; er ist ein harmloser Eklektiker, der alles nimmt, was ihm passt, ohne allzu viel darüber nachzudenken, ob es zu einander passt oder nicht. Ist der Satz v. 15 richtig, so ist eigentlich die eschatologische Ausgleichung nicht mehr sehr von Nöten.

16 17. ט. Das erste Distichon ist ganz und gar Volkssprichwort, stimmt auch mit Prv 16 8 (vgl. 15 16) fast wörtlich überein. Lies רַב für רַבִּים. הָמוֹן für Fülle nach Jes 60 5 vgl. Koh 5 9; Änderung in הוֹן ist nicht nötig. Der Dativ לַצַּדִּיק ist Umschreibung des Genitivs (das Wenige des Gerechten), wenn der Autor nicht לְצֶדֶק, „ein wenig in Gerechtigkeit“, beabsichtigt hat. Die „Frommen“ des Psalters sind meist arm und beklagen sich darüber, hier haben wir einen Spruch aus dem Volksmund, der viel zufriedener klingt. Es scheint ein Unterschied zu sein, ob ein Handwerker oder Bauer oder ob ein Schriftgelehrter, ein Literat, ein Beamter zu Wort kommt, letztere sind anspruchsvoller. Die „Arme“ v. 17 (der Sing. wäre natürlicher) bedeuten die Macht, die der Reichtum bringt und die ihn mehrt. סָמַךְ: unterstützen, durch's Leben bringen.

18 19. י. Zu יוֹדֵעַ vgl. zu 1 6. יְמֵי Leben und Schicksal. Wenn die Redlichen gestorben sind, so geht ihr Nachlass nicht zu Grunde, sondern vererbt sich auf ihre Nachkommen; in „böser Zeit“, wo andere verarmen und hungern müssen, hilft Gott ihnen durch. Alles aus dem Volksmund und darauf berechnet, den Frommen ihre Verstimmung über das Glück der Schlechten auszureden. Die folgende Strophe

20. כ hat wieder nur drei Stichen und muss durch v. 25c vervollständigt werden (s. zu v. 7 und Bickells Carmina V. T.): *Hingegen die Gottlosen gehen zu Grunde, Und ihr Same bettelt Brot, Und die Feinde Jahwes sind wie ein Brand der Öfen, Schwinden im Rauch, schwinden.* v. 20a ist Gegensatz zu v. 19a (dem v. 19b nur zur Vervollständigung dient), כִּי bedeutet daher: sondern, hingegen, aber wie 141 8. In dem hinter v. 20a einzusetzenden Stichos 25c ist זַרְעָם für זַרְעוֹ zu schreiben; das Brotbetteln der Kinder steht im Gegensatz zu v. 18b: der Nachlass der Gottlosen, ungerecht erworben, vererbt sich nicht auf die Kinder. In v. 20b ist כִּיקַר כָּרִים sinnlos, die Gottlosen können weder mit dem „kostbarsten der Lämmer“, noch mit der kostbarsten oder der „Kostbarkeit der Auen“ (was soll das auch heissen?) verglichen werden, ganz abgesehen davon, dass weder die Lämmer noch die Auen „in Rauch alle werden“. L. daher mit Wellh. כִּיקֹד כְּרִים vgl. Jes 10 16. Die Defektivschreibung von כּוּר mag den gegenwärtigen Unsinn verschuldet haben. Der Brand der Öfen sind

Stoppeln, Gestrüpp u. dgl. s. Jes 33 11 12, auch getrockneter Dünger vgl. zu Hi 20 6 7. Natürlich ist die Präposition von בָּעָשָׁן nicht das beliebte Beth essentiae.

21 22. ל. v. 21: *Der Gottlose leiht und bezahlt nicht, Aber der Gerechte schenkt und giebt.* Der Autor lässt sich mehr von seinen akrostichischen Bedürfnissen leiten, als von der Absicht, ein gutes Gedicht zu liefern. Hier sinkt er in die bare Prosa des Alltagslebens hinab; der רָשָׁע und der צַדִּיק dieses offenbar dem Volksmund entnommenen Spruches, den man natürlich nicht in eine „tiefere" Verbindung mit v. 18f. bringen muss, sind der unehrliche und der brave Mensch, nicht der Unfromme und der Fromme, obgleich der Autor beide Nomina zugleich in seinem gesetzlichen Sinne versteht und den gesetzeifrigen Menschen für einen anständigen Geschäftsmann, den abtrünnigen für unehrenhaft hält. Mit v. 21 lässt sich v. 22 in seiner jetzigen Verfassung auf keine vernünftige Weise verbinden, denn dass der Gewissenlose seine Schulden nicht bezahlt und der brave Mensch eine milde Hand hat, kann man nicht damit motivieren, dass „seine (Jahwes?) Gesegneten" künftig das Land besitzen werden und die Gottlosen umkommen. Hitzigs Vorschlag, v. 26 hinter v. 21 zu setzen, liesse sich hören, aber ich finde für v. 22 keinen geeigneten Platz, auch keinen äusseren Grund für die Versetzung. Es bleibt nichts anderes übrig, als das כִּי zu streichen und das Piel מְבָרְכָיו und מְקֻלָּלָיו auszusprechen; dadurch erhalten die Suffixe eine Beziehung auf das nächstvorhergehende Nomen צַדִּיק und das ganze Distichon die offenbar beabsichtigte Ähnlichkeit mit Gen 12 3, worauf der Autor auch v. 26 anspielt: *Die ihn segnen, werden das Land besitzen Und die ihm fluchen, ausgerottet werden.* Was Gen 12 3 von Abraham gesagt wird, das wird hier auf den Gerechten angewendet; der Gerechte ist der fromme Jude κατ᾽ ἐξοχήν, der wahre Same Abrahams; ihn segnen will dasselbe besagen, was z. B. 15 4: die Fürchter Jahwes ehren. Zur Zeit des Verf.s von Ps 37 kennt man schon Musterbilder der Frömmigkeit, die die anderen „unterweisen und zur Gerechtigkeit führen" (Dan 12 3); wer sich ihnen anschliesst und ihr Andenken in Ehren hält, wird beim Kommen des Reiches Gottes „das Land besitzen", Bürger des himmlischen πολίτευμα sein, während ihre Gegner dem Läuterungsgericht verfallen. Die Kürze, mit der diese Gedanken ausgesprochen werden, ist ebenso wie ihre beständige Wiederholung ein Beweis dafür, dass die Eschatologie den Pharisäern ganz geläufig ist.

23 24. מ. *Von Jahwe kommen die Schritte des Mannes, Er hält den aufrecht, an dessen Wandel er Gefallen hat.* Dass die Massora und mit ihr die Exegeten (ausser Bickell) falsch abteilen und punktieren, beweist ausser dem Metrum der Umstand, dass der richtig abgeteilte erste Stichos wörtlich mit Prv 30 24 übereinstimmt; er ist augenscheinlich wieder ein Volkssprichwort und hat für sich nur den allgemeinen Sinn, dass Jahwe das Thun und das Ergehen der Menschen in der Hand hat (vgl. Jer 10 23). Für כּוֹנָנוּ l. mit Bickell כּוֹנְנוֹ, Piel mit Suff., vgl. 7 10. In וְדַרְכּוֹ wird וְ wohl am Besten als dittographisch gestrichen oder in בְּ verwandelt, obwohl es zur Not, nur etwas künstlich, als וְ explicativ.: „nämlich" den, an dessen Weg u. s. w., gefasst werden könnte. v. 24: *Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt* (von טוּל) u. s. w., er fällt nicht

ganz hin, steht bald wieder aufrecht, wird niemals auf die Dauer unglücklich. Das beweist der Autor aus der eigenen Erfahrung

25ab **26**. נ: *Ich bin jung gewesen und alt geworden Und habe den Gerechten nicht verlassen gesehen.* Der Verf. ist also ein Greis: ein seltener Fall, dass man so viel über die Person eines Dichters erfährt. v. 25c haben wir nach v. 20 versetzt. v. 26: *Allezeit schenkt und leiht er aus*, ist also vermöglich, *Und sein Andenken wird zum Segen* vgl. zu v. 22 Gen 12 2 Ps 21 7. Nach dem jetzigen Text werden seine Kinder „zum Segen", zur Verkörperung des Glückes, sodass ihr Name zur Segensformel dient. Aber es ist viel wahrscheinlicher, dass der Autor זָכְרוֹ statt זַרְעוֹ schrieb (vgl. Prv 10 7) und dass זַרְעוֹ ein durch den eingedrungenen Stichos v. 25c beeinflusster Schreibfehler ist.

27 28a. ס. *Bleibe dem Bösen ferne und thue das Gute, So wirst du wohnen in alle Ewigkeit.* v. 27a wörtlich wie 34 15a, wieder ein Sprichwort. v. 27b hat eine Hebung zu wenig, aber nach der LXX ist לְעוֹלְמֵי עַד zu schreiben vgl. Jes. 45 17. Der Imp. וּשְׁכֹן als Nachsatz wie in v. 4. Zu v. 28a vgl. die Bemerkung zu v. 15.

28b **29**. ע. Der Anfang dieser Strophe ist im MT korrupt; LXX übersetzt die beiden ersten Wörter doppelt; die erste Übersetzung ist Korrektur nach dem MT, die abweichende führt auf עֲוָלִים נִשְׁמְדוּ, das schon deswegen richtig ist, weil ein Wort mit ע erfordert wird, aber seine Bestätigung auch durch den Zusammenhang erhält. Der Autor schrieb wahrscheinlich: עֲוָלִים לְעוֹלָם נִשְׁמְדוּ, das erste Wort fiel wegen der Ähnlichkeit mit dem zweiten aus: *Die Frevler werden auf ewig vertilgt Und der Same der Gottlosen ausgerottet.* Der Vierzeiler, zumal v. 29, zeigt, dass dem Dichter die Gedanken allmählich ausgehen.

30 31. פ. הָגָה heisst reden, nicht sinnen, was erst daraus abgeleitet ist. Zu v. 31a vgl. Jes 51 7; v. 31b giebt die Folge der Weisheit und Frömmigkeit an, das unerschütterliche Glück des Frommen, um das sich das Hauptinteresse des Dichters dreht. Zum Sing. fem. des Prädikats bei einem Plur. der Sache s. Ges.-Kautzsch[26] § 145 k.

32 33. צ. Zu צָפָה vgl. zu 10 10. Wie der Satz: er sucht ihn zu töten, gemeint sei, giebt v. 33b zu verstehen: (Jahwe) *lässt ihn nicht zum Schuldigen*, nicht verurteilt, *werden, wenn er gerichtet wird*, wenn er vom Gottlosen in einen hochnotpeinlichen Prozess verwickelt wird. הִרְשִׁיעַ kann, wenn sonst der Text richtig ist, nicht bedeuten: verurteilen, sondern muss heissen: zum Schuldigen (רָשָׁע) werden lassen vgl. 109 6: „wenn er gerichtet wird, gehe er als Schuldiger hervor"; diese Stelle zeigt auch die Bedeutung des הִשְׁפְּטוֹ. Prozesse und Denunziationen spielen in der jüngeren Literatur des AT eine sehr grosse Rolle. Die Strophe

34. ק ist mit ihren drei Stichen wieder durch Versetzung von v. 40b hinter 34a zu vervollständigen (Bickell): *Harre auf Jahwe und bewahre seinen Weg, Er wird dich erretten von den Gottlosen Und wird dich erhöhen, das Land zu besitzen, An der Ausrottung der Gottlosen wirst du dich weiden.* L. וַיְפַלֵּטְךָ in v. 40b. Der Bürger des künftigen Gottesreichs ist als solcher „erhöht", es ist eine Ehre, in dem grossen Läuterungsgericht zu denen zu gehören,

die „im Buch aufgeschrieben“ sind, wie das Gegenteil eine Schande Dan 12 1 ff., und es ist eine Lust, die Strafe der Bösen anzusehen Jes 66 24. In

35 36. ר ist der Text arg entstellt. עָרִיץ in v. 35ᵃ ist neben רָשָׁע nicht blos überflüssig, sondern störend, מִתְעָרֶה, sich entblössend, ganz sinnlos. Ich schreibe nach der LXX in beiden Wörtern ein ל für das ר, also עַלִּיץ als (sonst nicht vorkommende) Nebenform zu עַלִּיז und מִתְעַלֶּה von עָלָה. Sodann ist wohl nach LXX כְּאֶרֶז für כְּאֶזְרָח zu lesen (Hitzig u. a.), das sonst immer den Eingeborenen bedeutet; da aber das ח einer Erklärung bedarf, so ist es, wieder nach LXX, mit רענן zu הַלְּבָנֹן zusammenzusetzen, also ein drittes ר und ל zu vertauschen. Endlich muss in v. 36 mit LXX וָאֶעֱבֹר für וַיַּעֲבֹר, wo wie so oft der aramäische Abschreiber י als gleichbedeutend mit א gebraucht hat, geschrieben werden. Demnach: *Ich sah einen Gottlosen triumphierend Und sich erhebend wie die Ceder des Libanon; Doch als ich hinüberging, war er verschwunden, Ich suchte ihn, doch war er nicht zu finden.* עָבַר bedeutet: hinüber, herangehen, nämlich zu dem von ferne erblickten, hochragenden Frevler, um ihn zu betrachten. Ein phantastisch erfundenes Beispiel für die Lehre, dass das Glück der Frevler von kurzer Dauer ist, wohl den Stellen Hi 5 3 und 20 4 5 nachgebildet.

37 38. ש. Der Schreibfehler רְאֵה für רְעֵה (s. zu v. 3ᵇ) hat die falsche Punktation תָּם statt תֹּם und יָשָׁר statt יֹשֶׁר nach sich gezogen. *Wahre Redlichkeit und übe Gradheit, Denn eine Zukunft hat der Mann des Friedens, Aber die Sünder werden sämtlich vertilgt, Die Zukunft der Gottlosen vernichtet.* אַחֲרִית bedeutet nicht Nachkommenschaft, sondern glückliche Zukunft wie z. B. Jer 29 11 31 17 Prv 23 18 u. oft; es ist überhaupt zweifelhaft, ob das Wort jemals Nachkommenschaft bedeutet (vgl. 109 13), jedenfalls passt dieser Sinn gar nicht in v. 37ᵇ, wenn man nicht unter dem Mann des Friedens eine einzelne Person verstehen will, bei der es als etwas Besonderes hervorgehoben werden musste, dass sie Kinder habe oder haben werde. Wenn es noch hiesse: er wird glückliche oder viele Nachkommen haben! Aber auch in v. 38 passt jene Bedeutung nicht gut, denn dieser Vers spielt mit seinem יַחְדָּו deutlich genug auf das Endgericht an, durch das alle Gottlosen vertilgt werden, um dann überhaupt nicht mehr aufzukommen.

39 40. ת. Das וְ vor dem ersten Wort ist natürlich zu streichen. Der Satz v. 40ᵇ יְפַלְּטֵם מֵרְשָׁעִים gehört nach v. 34. In v. 39ᵇ 40ᵃ ist das ה von צרה zweimal zu schreiben und zu lesen: צָרָה הוּ : יַעַזְרֵם (הוּא = הוּ): *Die Hilfe der Gerechten kommt von Jahwe, Ihre Zuflucht in der Zeit der Not ist er, Jahwe unterstützt und rettet sie Und hilft ihnen, weil sie auf ihn vertrauen.*

Das Gedicht hätte eigentlich besser in die Sprüche Salomos als in den Davidspsalter hineingepasst. Es ist aber interessant durch seine Beleuchtung des jüdischen Kleinlebens mit seinen Sorgen und Tröstungen; und wichtig ist es, dass unter den letzteren die Hoffnung auf das bald zu erwartende Endgericht stark hervortritt, doppelt wichtig deswegen, weil der Autor diese apokalyptische Erwartung durchaus als ein Gegebenes nimmt und keineswegs etwa erst mühsam aus dem Problem der Vergeltung, für das er auch andere Lösungen kennt und harmlos mit verwendet, ableitet. Man darf annehmen, dass so wie er die grosse Menge der einfachen frommen Leute um 100 v. Chr. dachte; bald werden, glaubte man, die schlechten Elemente im Lande gänzlich vertilgt

werden und die friedlichen, sanftmütigen, gesetzestreuen Bürger das Land allein inne haben; bis dahin soll man geduldig sein und sich das Leben nicht durch unnötige Ereiferung verbittern, sorgt doch Jahwe schon jetzt treulich für die Seinen und belohnt und bestraft sich das Gute und das Böse doch durch sich selbst. Der Greis, der diese 22 Vierzeiler aus einer Menge von Volkssprichwörtern und Lesefrüchten in behaglicher Breite und mit zahlreichen Wiederholungen zusammengestellt hat, spricht merkwürdiger Weise weder vom Tode noch vom Leben nach dem Tode, wenn er nicht das letztere mit seinem אַחֲרִית v. 37 schüchtern mit andeutet.

Psalm 38.

Dreihebige Vierzeiler. Ein Klagegedicht, reich an Wiederholungen und Reminiscenzen. Der dritte Busspsalm der Kirche (s. Ps 6).

2 3. v. 2 stimmt wörtlich mit 6 2 überein (s. d.), im zweiten Stichos ist וְאַל vergessen. v. 3a nach Hiob 6 4; die Pfeile sind die Krankheit. Das Verbum נָחַתוּ ist als Niph. punktiert, aber, da dies sonst nicht vorkommt, gewiss als Qal נָחַתוּ gemeint. Auf das Niph. verfiel die Punktation wohl, um v. 3a von 3b etwas mehr abzuheben, doch dürfte in v. 3b תְּנָחֵת auf einem Schreibfehler beruhen und durch תִּכְבַּד zu ersetzen sein: v. 3b ist nämlich gleich mit 32 4b. *Denn deine Pfeile fuhren in mich Und schwer liegt* u. s. w.

4. *Nichts Gesundes ist an meinem Fleische Vor deinem Grimm, Nichts Heiles in meinen Gebeinen Vor meiner Sünde.* Der zweite und vierte Stichos sind reichlich kurz, wahrscheinlich sind Vokative wie „Jahwe“ und „mein Gott“ ausgefallen. Statt שָׁלוֹם ist wohl eher שָׁלֵם beabsichtigt. Der Vers erinnert an Jes 1 6.

5 6. *Denn meine Schulden kamen auf mein Haupt, Sind wie eine Last mir zu schwer, Stinkend, faulig wurden meine Striemen* (Jes 1 6) *Vor meiner Thorheit.* Das Unglück als Folge der Sünde gedacht wie Ps 6 32 u. oft; ob die Thorheit (69 6) eine bestimmte Sünde euphemistisch bezeichnet oder die Sündhaftigkeit überhaupt, sieht man nicht. כָּבֵד v. 5b scheint in der ursprünglichen LXX zu fehlen, macht den Stichos zu lang und ist wohl nur durch ein Schreibversehen in den Text gekommen.

7 8. *Gekrümmt, gebeugt bin ich gar sehr,* zu נַעֲוֹתַי vgl. Jes 21 3, zu שַׁחוֹתִי und zum folgenden Stichos: *Allezeit gehe ich trauernd* Ps 35 14. *Meine Lenden sind voll* (vgl. wieder Jes 21 3) *Entzündung;* נִקְלָה von קָלָה, rösten, Jer 29 22. Der vierte Stichos wiederholt v. 4a.

9 10. *Ich bin erschlafft und zerschlagen gar sehr, Ich schreie lauter als das Brüllen des Löwen: Herr, vor dir ist all mein Klagen, Und mein Stöhnen ist dir nicht verborgen.* פּוּג kommt sonst nur im Qal vor. Statt לִבִּי sprich mit Hitzig u. a. לִבְיָא = לִבִּי. Für תַּאֲוָתִי, das weder an sich noch zum parallelen Gliede passt, schreibe ich תַּאֲנִיתִי vgl. Jes 29 2 (wo möglicher Weise der Autor schon wie manche Exegeten das Ariel als Gotteslöwen deutete).

11 12. *Mein Herz pocht, meine Kraft hat mich verlassen, Und das Licht meiner Augen ist nicht mehr bei mir; Meine Lieben und Freunde sind abseits gerückt, Und meine Angehörigen stehen ferne.* סְחַרְחַר, hin und herfahren, Pealal von סָחַר, umherziehen: das Herz klopft unruhig und unregelmässig vor Schwäche. גַּם־הֵם ist in v. 11b ganz sinnlos und beziehungslos, es mag für v. 12

bestimmt gewesen sein, als Beischrift aus einem anderen Manuskript. Dass in v. 12 der Autor zweimal עָמַד gebraucht haben sollte, ist unwahrscheinlich; in v. 12a ist יַעֲמֹדוּ erst eingesetzt, nachdem נָגְשׁוּ, das LXX noch hat, in das unverständliche נִגְעִי verdorben war; נָגַשׁ ist gebraucht wie z. B. Jes 49 20 Gen 19 9.

13. *Und Schlingen legen, die nach meinem Leben trachten Und die mein Unglück suchen; [Und wider mich] reden sie Verderben Und murmeln Trug allezeit.* Sonderbarer Weise sind selbst solche Exegeten, die den sinnlosesten Text getrost hinnehmen, in v. 12 und 13 auf Streichung ganzer Sätze verfallen. Aber der Text ist durchaus in Ordnung; nur im dritten Stichos des Vierzeilers vermisst man eine Hebung und zugleich ein Obj. der bösen Reden; vielleicht ist ein וְעָלַי hinter רָעָתִי wegen der Ähnlichkeit ausgefallen. Der Vers hat zahlreiche Parallelen im Psalter, die bösen Feinde dürfen nicht leicht unerwähnt bleiben. Es ist das einer der unerfreulichsten Züge dieser Liedersammlung, der aber leider den Zuständen und dem Charakter der Judenschaft der letzten Jahrhh. nur zu genau entspricht.

14 15. Der Dichter thut, als ob er nichts höre, verstummt wie der Gottesknecht Jes 53 7, hat keine תּוֹכָחוֹת, Rügen, Widerreden. 15a ist neben v. 14a eigentlich eine Tautologie.

16 19. Der Grund für das Stillschweigen des Dichters ist seine Hoffnung, dass Jahwe ihn erhören wird. Da v. 17 und 18 augenscheinlich ein Paar bilden, v. 19 hinter v. 18 gar nicht passt, dagegen hinter v. 16 ausgezeichnet, so ist anzunehmen, dass v. 19 vom Abschreiber vergessen und vom Rande wieder in den Text gelangt ist, wie so oft an falscher Stelle. v. 19: *Denn meine Schuld [Jahwe] zeige ich an Und ob meiner Sünde bin ich bekümmert,* deswegen darf ich auf Erhörung rechnen. Hinter עֲוֹנִי setze ich ein ' = יהוה ein.

17 18. Das כִּי v. 17 mag noch ein Zeuge für die alte Stelle von v. 19 sein; jedenfalls ist es vor v. 17 sinnlos und zu streichen: *Ich spreche: dass sich nur nicht über mich freuen, Die beim Wanken meines Fusses wider mich grossthun.* Da פֶּן hier kein Perf. hinter sich haben könnte, so muss v. 17b Relativsatz sein; des Dichters Fuss wankt schon jetzt, und das fordert den Hohn der Gegner heraus, würde er aber wirklich ganz hinstürzen, so käme noch die Freude dazu. v. 18: *Denn ich bin bereit zum Fall, Und mein Schmerz ist immer vor mir,* beständig fühlbar. Die Strophe

20 21 schliesst sich mit ihrem „Und" deutlich an v. 18 an: *Und die mir grundlos feind sind, sind zahlreich Und viel die, die mich aus Verlogenheit hassen.* L. חִנָּם mit Houbigant u. a. für חַיִּים, vgl. 35 19 69 5. v. 21b: *Die mich dafür befeinden, dass ich dem Guten nachjage* (34 15b). Zu רְדוֹפִי des Ktīb s. Ges.-Kautzsch[26] § 61 c.

22 23 enthalten lauter bekannte Wendungen. In einigen Handschriften der LXX und späteren Übersetzungen findet sich der Zusatz: Sie haben hingeworfen (mich) den Geliebten wie einen verabscheuten Leichnam (und durchbohrt hat er mein Fleisch). Aber diese Sätze passen nicht zu dem Ps, jedenfalls nicht an dieser Stelle; sie mögen (ähnlich wie die Zusätze in Ps 39) Reste eines anderen, an den Rand geschriebenen Gedichtes sein.

Ps 38 beweist seinen späten Ursprung durch seine Abhängigkeit von allen möglichen, zum Teil selber jungen Dichtungen und Schriften; besonders erinnert er an Ps 69. Aus der Überschrift v. 1: לְהַזְכִּיר, bei der Darbringung der Askara (s. Lev 2 1–3 5 12), geht hervor, dass er bei der liturgischen Verwendung noch nicht im allegorischen Sinne gedeutet wurde.

Psalm 39.

Vierzeiler mit abwechselnd drei- und zweihebigen Stichen. Der Dichter ist tief ergriffen von dem Gedanken der Kürze und Eitelkeit des menschlichen Daseins, deren Ursache der Sündenfall ist, will aber seine Hoffnung auf Jahwe setzen, den er bittet, ihm darüber Aufschluss zu geben, ob es mit dem Tode aus sei. Dem Gedicht sind einige dreihebige Vierzeiler aus einer anderen Dichtung beigeschrieben (s. v. 9 11 13 14).

2. Der Dichter will sich nicht durch Klagen über das Schicksal versündigen, will vor allem schweigen aus Rücksicht auf seine gottlose Umgebung, die in den Klagen eines Frommen einen Grund für die Berechtigung ihres Unglaubens finden würde: *Ich spreche: ich will wahren meine Wege Vor dem Sündigen mit meiner Zunge, Will meinem Munde einen Zaum anlegen, Wo noch der Gottlose vor mir ist.* Für das zweite אֶשְׁמְרָה ist nach LXX אָשׁוּמָה zu schreiben. Das „Sündigen mit der Zunge“ meint nicht allgemein die Wortsünde, die auch dann zu vermeiden wäre, wenn es keine Gottlosen gäbe, sondern das unvorsichtige Klagen über die Vorsehung (vgl. zu 73 15). In der zweiten Strophe

3 4^{b} ist der Anfang nicht in Ordnung. LXX übersetzt folgenden Text: נֶאֱלַמְתִּי שַׁחוֹתִי הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב. Sie hat demnach das Wort דּוּמִיָּה nicht vorgefunden, und ihr הֶחֱשֵׁיתִי ist Dublette zu שַׁחוֹתִי und augenscheinlich eine Korrektur nach dem MT. Der ursprüngliche Text ihrer Vorlage lautete also: ich bin verstummt, bin gebeugt ohne Glück. Dieser Text ist besser als der MT: das דּוּמִיָּה des letzteren ist nicht blos unnütz, sondern lästig und nach meiner Meinung eine Glosse zu v. 4^{c} (s. d.); das הֶחֱשֵׁיתִי מִטּוֹב ist kaum zu übersetzen, denn dies Verbum wird sonst nicht mit מִן konstruiert, und man begreift nicht, warum der Dichter vom Guten oder vom Glück nicht reden wollte oder durfte. Die Meinung, dass מִטּוֹב eine Abkürzung für die Formel מִטּוֹב עַד־רָע sei: ich schwieg vom Guten bis zum Bösen, d. h. ich verschwieg alles Mögliche, ich schwieg ganz und gar (?), macht den Ausdruck ganz prosaisch, dazu missverständlich. Ich halte daher החשיתי für eine durch das erste Wort beeinflusste Verballhornung von שַׁחוֹתִי, vgl. 38 7. Der Vierzeiler lautet also: *Ich ward stumm, gebeugt ohne Glück, Und mein Schmerz ist aufgestört, Heiss ist mein Herz in meinem Innern, In meinem Denken brennt ein Feuer.* Zu הגיג s. zu 5 2. Der Zusammenhang zwischen v. 2 und 3 f. ist dieser: Ich habe beschlossen, vor fremden Menschen, zumal gottlosen, niemals (über das Geschick) zu sprechen, ich bin stumm und unglücklich, von (geistigem) Schmerz erregt, mich brennt ein qualvoller Gedanke. Der Dichter sagt nicht, dass ihm deswegen das Herz brannte, weil er nicht sprechen durfte, oder, wie man wegen der Fortsetzung meint, dass der Schmerz ihn zum (sündhaften) Reden verführt habe, er sagt nur, er schweige und leide, nichts weiter. Denn in

4^{c} **5** kann das erste Sätzchen, das jene Deutung veranlasst hat, nicht zum Vorhergehenden gehören, auch in seinem Wortlaut nicht unalteriert sein; „ich

habe geredet mit meiner Zunge“ könnte nur dann ein sündhaftes Reden bezeichnen, wenn der Verf. ein Trappist wäre; als Ausdruck für das Reden überhaupt wäre es unfreiwillig komisch (vgl. zu Hi 33 2); soll es besagen, dass der Dichter sein beschlossenes Stillschweigen gebrochen und vor Gottlosen die Weltregierung Gottes kritisiert habe, so wäre das sehr ungenügend ausgedrückt, aber auch in Widerspruch mit v. 10 und überhaupt mit dem ganzen Gedicht. Richtig verbindet Bickell v. 4c mit dem Folgenden, aber בִּלְשׁוֹנִי bleibt unerträglich. Ich nehme an, dass der Dichter etwa בִּשְׁלִי geschrieben hat und dass dieser seltenere Ausdruck durch die vom Rande nach v. 3 verschlagene Glosse דּוּמִיָּה, in Stille, erklärt werden sollte: *Ich sprach im Stillen: lass mich wissen, Jahwe, mein Ende Und das Mass meiner Tage, was es sei, Ob ich vergehn muss.* חָדֵל heisst schwerlich: vergänglich, vielmehr: aufhörend, abstehend, nämlich weiter zu leben (vgl. zu 49 9 10); da das vorgesetzte מָה־ dazu nicht passt, so ist es wahrscheinlich unter dem Einfluss des vorhergehenden Satzes aus הַ entstanden und zu schreiben הֶחָדֵל, ob ich vergehe. Der Dichter will offenbar nicht wissen, wie alt er werden wird, noch weniger, wie alt für gewöhnlich der Mensch wird — dazu hatte er keine Belehrung von Gott nötig, sondern wie es mit seinem Ende bestellt ist und ob das „Mass seiner Tage“ nur das bekannte Mass des irdischen Daseins ist oder ein grösseres, ob es mit dem Tode aus ist oder nicht (s. zu v. 8). Da das zweite Distichon überlang ist, so darf man vielleicht אֶדְעָה fallen lassen. Denn das irdische Leben, fährt

6 fort, ist ja so gar kurz: *Sieh, handbreit machtest du* [*Jahwe,*] *meine Tage, Und mein Leben ist wie nichts vor dir, Nur aufs Eitle gestellt.* Vor יָמַי setze ich ein ' = יהוה ein. In v. 6b wird von manchen das erste כָּל־ und נִצָּב gestrichen, ein ziemlich willkürliches Verfahren, von anderen dies כָּל־ in לְ verwandelt, wo der Stichos zu lang ist und einen sonderbaren Satz bildet: nur zu Eitlem steht der Mensch da — was soll das „steht da“? Mir scheint כָּל־אָדָם aus v. 12 eingesetzt, denn an die Absicht eines Kehrverses ist nicht zu denken, und jenes erste כָּל aus עַל verhört oder verschrieben; עַל־הֶבֶל נִצָּב ist ein weiteres Prädikat zu חֲלָדַי.

7. *Nur als Schattenbild wandelt der Mensch, Nur eitel lärmt er, Häuft* [*Haufen*] *auf und weiss nicht, Wer sie einbringt.* Im zweiten Stichos ist wohl nach LXX יֶהֱמָה zu schreiben. Im dritten Stichos vermisst man das Nomen, auf das sich das plur. Suffix von אֹסְפָם beziehen könnte; vielleicht ist hinter יִצְבֹּר ein צְבוּרִים ausgefallen, als geringschätzige Bezeichnung dessen, was der Mensch in diesem schattenhaften Dasein und mit Mühe und Lärm zu Stande bringt. צָבַר und אָסַף sind Bilder von der Ernte. Der Vierzeiler sagt, dass das Erdenleben für sich allein keinen rechten Zweck habe, den Menschen nicht befriedigen könne, er sollte auf etwas Anderes rechnen können. In

8—11 ist der erste Vierzeiler **8 10** durch ein Tetrastich (v. 9 11) vermehrt, das aus dreihebigen Stichen besteht, zu unserer Dichtung gar kein Verhältnis hat, wohl aber zu den gleichfalls fremden Versen 13 14, daher mit diesen zusammen zu behandeln ist. Der echte Vierzeiler v. 8 10 lautet: *Und nun, was erhoff' ich, Herr? Mein Harren gilt dir! Ich bin stumm, öffne meinen Mund nicht, Denn du machst es so,* hast es so eingerichtet, dass der Mensch ein so

kurzes Dasein hat und nichts zu Wege bringt. Während v. 10 ohne Weiteres verständlich ist, vgl. v. 2 f., möchten wir gern wissen, wie die schwermütige Frage v. 8 und das „Harren zu Jahwe“ zu verstehen ist. Eine Hoffnung auf irdischen Glückswechsel ist es nicht, denn ein solcher hebt die Kürze des Erdenlebens und besonders auch die Nichtigkeit des Erdentreibens nicht auf; ein Sichbegnügen mit geistlichem Trost wäre nicht durch das Wort Harren ausgedrückt. Mir scheint keine andere Lösung möglich, als anzunehmen, dass der Dichter im Stillen auf ein Weiterleben nach dem Tode hoffte, ohne diese Hoffnung auf irgend welche Beweise oder Lehren begründen zu können und zu wollen: Jahwe hat den Menschen kein Versprechen, keine Offenbarung dieser Art gegeben. Darf der Dichter nun doch noch etwas erhoffen? und was? Wenn er etwas erhoffen darf, so muss es von Jahwe kommen. Er rechnet nicht auf (metaphysische) Unsterblichkeit für den Menschen als solchen, aber er harrt auf Jahwes Erbarmung für den Frommen. Weil er sich nicht auf eine allgemeine Unsterblichkeitslehre stützen kann oder mag, die ihm das Rätsel des trostlosen Menschendaseins lösen, seinen Schmerz darüber stillen könnte, deshalb spricht er so schwermütig und zurückhaltend, sagt nur: worauf darf ich hoffen? alles hängt von dir ab. Es ist eine stumme Bitte, die Bitte des unter der Vergänglichkeit seufzenden Menschen um das Unvergängliche, eine Ergänzung zu der Bitte: lass mich wissen das Mass meiner Tage, ob ich aufhöre weiter zu leben. Die Fortsetzung zu v. 8 10 bringt

12: *Durch Strafen ob der Verschuldung Wiesest du zurecht den Menschen Und liessest zergehen wie die Motte seine Schönheit, Nur eitel ist alles was Mensch ist.* Der Vers scheint mir eine Anspielung auf Gen 3 zu sein, wie die spätere Zeit dies Cap. verstand. Der Mensch war geschaffen ἐν μορφῇ θεοῦ, als eine Lichtgestalt, und hätte ewig in Herrlichkeit fortleben können, aber er kam in Schuld, sah die Unsterblichkeit als einen Raub an und wurde von Gott zurechtgewiesen: du bist von der Erde und sollst wieder zur Erde gehen; der Sündenfall nahm ihm die Lichtgestalt, seine „Schönheit“, und machte ihn zu einem armseligen Wesen, das wie die Motte hässlich, unscheinbar und vergänglich ist (vgl. zu Hi 4 19). Für חֲמוּדוֹ ist man versucht, חֶמְדּוֹ zu schreiben, jedenfalls ist der Sinn derselbe. וַתָּמֶס, impf. consec. Hiph. von מָסָה, ist einfache Fortsetzung von יִסַּרְתָּ: du wiesest den Menschen, der wie Gott sein wollte, in seine Schranken zurück und in den Staub hinab. Der Vers ist eine Erklärung zu v. 10^{b}: denn du hast es gethan. Mit einem Seufzer, der die v. 5 ff. ausgesprochene Bitte noch eindringlicher macht, schliesst das Gedicht. Von den vom Rande in den Text geratenen fremden Liedbruchstücken, lautet der erste Vierzeiler

9 11: *Errette mich von allen meinen Sünden, Zum Schimpf des Thoren mache mich nicht; Entferne von mir deine Plage* (Hi 9 34), *Durch die Bekriegung deiner Hand geh' ich zu Grunde*, dreihebige Stichen. Der Autor leidet unter einem äusseren Unglück, wahrscheinlich an einer Krankheit, nicht wie der Dichter von Ps 39 unter dem Rätsel des Menschendaseins; seine Krankheit ist die Folge seiner Sünden und droht ihm die Verhöhnung des Thoren. vgl. 14 1, des Gottlosen oder Gottesleugners, zuzuziehen, der sich darüber lustig

macht, dass die eifrige Frömmigkeit gegen Krankheit nicht schützt. תִּגְרָה, nur hier, ist wohl ein deverbale von הִתְגָּרָה, bekriegen, im Aramäischen häufig für Streit. Die Fortsetzung von v. 9 11 ist

13a: *Höre mein Gebet, Jahwe, Und mein Schreien vernimm, Zu meiner Thräne schweige nicht* . . . . Ein Vers wie hundert andere. Der vierte Stichos ist ausgefallen. Zu der Aussprache שִׁמְעָה s. Olshausen S. 122.

13b 14. Das erste Distichon stammt aus I Chr 29 15, das zweite aus Hi 10 20 21. גֵּר und תּוֹשָׁב ist der Israelit bei Gott; Jahwe ist der eigentliche Herr im Lande, dessen menschlicher Bewohner nur ein Niedergelassener, eben damit aber auch Jahwes Client. Über den Unterschied zwischen dem גֵּר, dem Orts- und Stammfremden im Allgemeinen, und dem תּוֹשָׁב (welcher Ausdruck erst im Priesterkodex vorkommt), d. h. demjenigen גֵּר, der sich irgendwo auf längere Zeit niedergelassen hat, s. Bertholet, Stellung der Israeliten zu den Fremden S. 156 ff. v. 14a: *Sieh weg von mir, dass ich heiter blicke* (l. שְׁעֵה für הָשַׁע nach Hi 7 19 14 6): bedrücke mich nicht länger wegen meiner Sünden, sondern lasse mich einen heitern Lebensabend haben, denn wenn ich „gehe", nämlich nach Scheol, so ist alles aus. Dieser Autor hat völlig andere Wünsche und Bedürfnisse, besonders auch andere Ansichten als der Dichter von Ps 39.

Ps 39 ist, wenn er von seinem Parasiten befreit wird, eins der schönsten und ergreifendsten Gedichte der ganzen Sammlung. Ihn schrieb ein Mann, dem das Menschendasein gleich trostlos vorkommt, wie dem Verf. von Gen 3 17—19 23, den diese Weltansicht aber im tiefsten Herzen aufregt, der indessen seine quälenden Gedanken nicht in der Öffentlichkeit, vor den Ohren der Weltmenschen, abhandelt, sondern in der Stille seinem Gott vorträgt. „Wer weiss", fragt der Verf. des Koheleth (3 21), „ob der Geist des Menschen nach oben geht und die Tierseele nach unten?" — unser Dichter weiss es auch nicht, aber statt nun die Unsterblichkeit zu leugnen und den Menschen zu empfehlen, sich dies Leben so gut und schön einzurichten, wie es irgend geht, und ein weiter gehendes Begehren zu unterdrücken, setzt er seine heimliche Hoffnung auf Jahwe und legt ihm die stumme Frage vor, ob nicht ein Frommer von seinem Gott mehr erwarten dürfe. Er giebt sich nicht selbst eine Antwort, konstruiert auch nicht künstlich eine Antwort Gottes, sein ganzes Gedicht bleibt ein grosses Fragezeichen, aber sein Harren auf Gott, der nicht schuld ist an der durch den Sündenfall bewirkten Vergänglichkeit und Armseligkeit des Menschendaseins, der vielmehr den Menschen mit „Schönheit", als Lichtgestalt geschaffen hatte, ist doch eine Antwort ohne Worte. Man glaubt aus dem Ps etwas heraus zu hören von jenem Stöhnen und Sehnen der der Vergänglichkeit unterworfenen Kreatur, das Paulus Rm 8 19 ff. beschreibt; auch das Harren der Kreatur, von dem Paulus spricht, ist vorhanden, nur fehlt die Gewissheit, über die er v. 38 f. jubelt. Der Ps muss natürlich nicht darum älter sein, als Ps 49 und 73, weil er eine weniger entwickelte Unsterblichkeitshoffnung vertritt als jene: der Unterschied lässt sich vollkommen aus der sehr verschiedenen Geistesart der Autoren erklären. Für seinen späten Ursprung spricht die in v. 12 hindurchschimmernde theologische Auslegung von Gen 3, die ihre nächsten Parallelen bei Paulus hat.

Wenn in der Erklärung angenommen ist, dass v. 9 11 13 14 unserem Ps beigeschrieben sind, so lässt sich diese Vorstellung auch umkehren: jene Verse könnten recht wohl die einfache Fortsetzung von Ps 38, dagegen unser Jeduthunpsalm erst nachträglich am Rande beigeschrieben sein.

Psalm 40 1–13.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Der Dichter dankt Gott für seine Rettung, aber nicht mit Opfern und Gaben, die Jahwe nicht begehrt, sondern mit Lob und Preis am Tempel und mit Befolgung seines Willens.

2. *Gehofft habe ich auf Jahwe, Und er neigte sich zu mir Und hörte mein Geschrei* [*Und rettete mich*]. Der vierte Stichos fehlt; ich nehme an, dass ein וַיְצַלֵּנִי wegen Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden וַיַּעֲלֵנִי ausgefallen ist.

3. Für שָׁאוֹן, Krachen, liest man wohl besser שָׁוְא, Verderben, vgl. Jes 30 28. Die Grube des Verderbens, der schlammige Kot sind ebenso blos bildlich gemeint, wie der Fels, auf dem als auf sicherem Boden der Dichter jetzt gehen kann, dürfen daher nicht auf eine Cisterne gedeutet werden, in der der Dichter gefangen gehalten worden wäre, vgl. 69 2 f. Die dritte Strophe

4 ist den Stellen Jes 42 10 und 41 5 nachgebildet. Wenn der Dichter seine Rettung bekannt macht, werden viele dadurch einen neuen Antrieb zur Gottesfurcht und zum Gottvertrauen erhalten. Des Dichters „neues Lied“ ist leider ebenso wenig neu wie das des Verf.s von 33 3, denn in

5 ist schon wieder das erste Distichon eine Entlehnung, nämlich aus Jer 17 7: *Glücklich der Mann, der da machte Jahwe zu seinem Vertrauen Und sich nicht wandte zu den Trotzigen Und lügnerisch Abtrünnigen.* Zu שָׂטֵי כָזָב (von שׂוּט = שָׂטָה) vgl. 59 6. רָהָבִים, nur hier, ist wegen des parallelen Gliedes nicht Plur. von רַהַב, sondern von einem Adj. רָהָב. Selbstverständlich meint der Verf. nicht die Heiden oder gar die „Weltmächte“, denen ein Privatmann sich nicht zuwendet, sondern die übermütigen Juden, die nach Jer 17 5 von Gott weichen, weil sie sich auf sich selbst verlassen. Wer in dem Wort eine Anspielung auf den bei jungen Schriftstellern beliebten Rätselnamen für Ägypten, Rahab, findet, sollte doch auch in v. 3 יָוָן, Griechen, in den יָוָן hineingeheimnisst glauben und שָׁאוֹן nach Jer 46 17 als Spottnamen Ägyptens deuten: das gäbe eine artige Spielerei, die der allegorischen Deutung des „Ich“ vollkommen würdig wäre. In

6 verstehe ich weder, warum der Verf. רַבּוֹת עָשִׂיתָ statt einfach הִרְבִּיתָ gesagt, noch warum er dem Verb ein אַתָּה hinzugefügt haben sollte. Das עָשִׂיתָ אַתָּה kann ursprünglich dem Zusammenhang nicht angehören, mag es stammen, woher es will; vielleicht ist es in die falsche Kolumne geraten (s. zu 37 7) und eigentlich eine Variante zu dem Schluss von 39 10. *Viel sind, Jahwe, mein Gott, Deine Wunderthaten; Und deine Gedanken über uns — Nichts ist dir zu vergleichen.* Den dritten Stichos fasst Bickell richtig als eine Art Vordersatz zum vierten: was deine Gedanken anlangt, so kommt dir nichts gleich; der Satz ist eine schwächliche Wiedergabe von Jes 55 8 f. Ebenso pflichte ich der Meinung Bickells bei, dass die letzten vier Wörter in v. 6 nach v. 13 gehören (s. d.), denn hier wäre die Fortsetzung: „wollte ich sie erzählen und aussagen, sie sind zu viel zum Zählen“ eine mechanisch abgeleierte Phrase: wie könnte jemand nur auf den Gedanken verfallen, so etwas thun zu wollen!

7–9. Der Text ist in einem wahrhaft abenteuerlichen Zustande. Zwar das erste Distichon ist durchaus verständlich, wenn auch der Stil etwas maniriert: *Opfer und Gabe begehrst du nicht, Ohren hast du mir gebohrt:* du

verlangst keine Opfer für meine Rettung, sondern Gehorsam gegen deinen Willen — Wiedergabe von Jer 7 21–23 —, und dass dem so ist, ergiebt sich daraus, dass du mich mit Ohren geschaffen hast. Aber dass dann von Sündopfern gesprochen wird, ist schon auffällig, da man Sündopfer vor und nicht nach der Rettung erwarten sollte. Ganz unverständlich ist v. 8: „da“ — wann? — „sprach ich: siehe, ich bin gekommen“ — wohin, woher, wozu? Wenn die Exegeten, die mit dem Text zufrieden sind, hinzufügen: „vor dein Angesicht, wie ein Diener auf den Ruf des Herrn“, so ist das erstens ganz simpel eingetragen und nützt zweitens nicht das Geringste zur Erklärung. v. 8^{b}: „in (mit) der Rolle eines Buches, das über (für) mich geschrieben ist“ oder: „in einer Buchrolle ist mir vorgeschrieben (über mich geschrieben)“. Das steht ganz verloren da; die erste Übersetzung könnte zwar mit dem Vorhergehenden verbunden werden: ich komme mit einer Buchrolle u. s. w., aber was soll das heissen? will der Sprecher uns oder Gott aus einem (ungenannten) Buch den Beweis für die Behauptung v. 7 bringen? oder will er etwa aus der Rolle das vorlesen, was v. 9 ff. folgt? oder meint er sein neues Lied, das die Opfer ersetzen soll? Die zweite Übersetzung hat nur dann einen Sinn, wenn man v. 8^{b} mit v. 9^{a} verbindet: in einem Buch (aber in welchem?) ist mir vorgeschrieben, deinen Willen zu thun. Indessen muss man dabei in v. 9 allerlei ändern und hat schliesslich nur den Gedanken erhalten: es ist mir irgendwo vorgeschrieben, deinen Willen zu thun, als ob das dem Sprecher speziell hätte vorgeschrieben werden müssen. Ich halte אָז אָמַרְתִּי für eine (schlechte) Variante zu אָזְנַיִם כָּרִיתָ und übersetze v. 7^{b} und den Rest von v. 8: „Sündopfer hast du nicht gefordert — siehe, ich habe es gelesen (בְּגִלְּתִי für בָּאתִי) in einer Rolle eines für mich abgeschriebenen Buches“. Das scheint mir eine Randbemerkung zu sein, deren Schreiber dem Satz des Dichters v. 7^{a} zustimmt: auch anderswo habe er die Opfer als unnötig bezeichnet gefunden. Man muss sich vergegenwärtigen, dass ein Jude nicht leicht wagen konnte, die Opfersitten, das Darbringen von Gelübden, für unverbindlich zu halten, dass ein Leser bei dem Satz v. 7^{a} wohl stutzig werden musste und sich gern nach weiteren Autoritäten umsah. Die Randbemerkung ist wahrscheinlich beigeschrieben, bevor dieser Ps dem Psalter einverleibt wurde (vgl. noch zu Ps 51 18 ff.). Das zweite Distichon unsers Vierzeilers bringt v. 9^{a}: *Deinen Willen zu thun, Mein Gott, begehr' ich;* חָפַצְתִּי steht deutlich genug in Korrespondenz mit dem חָפַצְתָּ v. 7^{a}, und der ganze Satz ist die unmittelbare Fortsetzung des einer Explikation harrenden Ausdrucks: Ohren hast du mir gebohrt. Der ganze Vierzeiler ist eine zierliche Umschreibung von Jer 7 21 ff. v. 9^{b}: und deine Thora ist in meinem Innern, halte ich für eine freihändige Vervollständigung des vermeintlich defekten Parallelismus, vielleicht veranlasst durch die Deutung der „Buchrolle“ auf das Buch κατ' ἐξοχήν, den Pentateuch. Der Dichter hält sich lieber an Jeremia als an das Opfergesetz.

10. *Ich habe verkündigt* [*dein*] *Heil In grosser Gemeinde, Siehe, meine Lippen halte ich nicht zurück, Jahwe, du weisst es.* Für צֶדֶק mit dem Paseq dahinter l. mit der nach v. 11 verschlagenen Variante צִדְקָתְךָ, denn es handelt sich, wie das Verbum בִּשַּׂרְתִּי zeigt, um die frohe Botschaft von Jahwes Wunder-

thaten v. 6. Wie der Verf. von 51 17 18 meint auch unser Dichter, Lobpreisung der Grossthaten Jahwes ist besser als Opfer.

11. Der Satz: „dein Heil verbarg ich nicht inmitten meines Herzens" wäre im AT ganz unerhört; mit Recht verbindet Bickell בְּתוֹךְ לִבִּי mit dem Folgenden. Da ohnehin der Vers ein Übermass gleichbedeutender Redensarten enthält, so halte ich צִדְקָתְךָ (s. zu v. 10) und לֹא־כִפִּיתִי für Varianten, das letztere für eine Variante zu לֹא־כִחַדְתִּי. Ferner lässt sich schwerlich ein beweiskräftiges Beispiel dafür beibringen, dass אָמַר תִּשׁוּעָה möglich sei; vielleicht ist אָמַרְתִּי ein entstelltes אֱמֶתְךָ. Endlich ist קָהָל רָב eben vorher dagewesen, der Satz aber: ich habe grosser Versammlung deine Gnade nicht verhehlt, mindestens sonderbar: hat sie ihn denn darum befragt? Demnach halte ich für ursprünglich folgenden Wortlaut: *Im Innern meines Herzens ist deine Wahrheit Und deine Hilfe, Nicht habe ich verleugnet deine Gnade Und deine Treue,* ich denke immer daran, bin dir dankbar und treu geblieben. Auf die beiden letzten Strophen nimmt die Schlussstrophe

12 in der Weise Bezug, dass v. 12^a auf v. 10, v. 12^b auf v. 11 zurückschlägt: *Du, Jahwe, wirst nicht zurückhalten Deine Liebe vor mir, Deine Gnade und Treue Werden stets mich behüten,* vgl. 61 8 42 3 25 21. Die Gnade und Treue werden seit Ex 34 gern als Inbegriff des Wesens Jahwes und von den Psalmdichtern speziell als von ihm ausgehende Kräfte gedacht, gleichsam als Engel durch die der Schutz der Frommen besorgt wird.

13 gehört nicht zu dem frohen Dankliede v. 2–12, aber auch nicht zu v. 14 ff., dem Hilfsruf eines nicht von seinen Sünden, sondern von Feinden bedrängten Frommen. Bickell setzt, wahrscheinlich mit Recht, das letzte Distichon von v. 6 hinter das erste von v. 13, sodass sich folgende zwei Vierzeiler ergeben, der erste: *Denn umringt haben mich Leiden Bis zur Unzählbarkeit, Wollte ich erzählen und reden, Sie sind zu viel zum Aufzählen;* der zweite: *Erreicht haben mich meine Verschuldungen, Dass ich's nicht ertragen kann, Sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes, Und mein Mut hat mich verlassen.* לִרְאוֹת ist sinnlos: haben die Verschuldungen jemanden erreicht, so kann er sie auch sehen; steht der Infin. aber absolut, so begreift man nicht, warum der Sprecher blind geworden ist. Man kann etwa mit Grätz לָשֵׂאת dafür lesen. Die beiden Vierzeiler werden aus einem Klagelied genommen und dazu bestimmt sein, Ps 40 A und 40 B notdürftig mit einander zu verbinden.

Ps 40 2–12 verdient, obgleich als Gedicht nicht bedeutend, darum eine gewisse Hervorhebung, weil er bezeugt, dass für viele Frommen die Befolgung der sittlichen (und vermutlich noch der Heiligungs-) Vorschriften der Religion eine höhere Bedeutung zu gewinnen begann, als die Darbringung von Opfern. Allerdings wird man v. 7 ff. nicht dahin deuten dürfen, dass der Autor vom Kult überhaupt gering denke; er spricht nur von Privatopfern, die Jahwe nicht begehrt, aber er hebt doch auch die gottesdienstliche Versammlung am Tempel hervor, hat also am Kult eifrig Teil genommen, jedoch als dessen wichtigsten Zweck die Lobpreisung Jahwes und den Nachweis seines wohlthätigen Waltens im Leben der Frommen angesehen. Trotzdem kann der Ps dazu dienen, den leichten Verzicht auf den Opferkult, auch den offiziellen, im Christentum und nachchristlichen Judentum verständlicher zu machen.

Psalm 40 14–18 und Psalm 70.

Dasselbe Versmass wie in Ps 40A. Der Dichter bittet Jahwe um schleunige Hilfe, damit seine Feinde zu Schanden werden und die Frommen sich freuen.

14 15[a] (70 2 3[a]). Ps 40 14 beginnt mit רְצֵה־יהוה, Ps 70 2 blos mit dem für יהוה in Ps 42–83 regelmässig eingesetzten אֱלֹהִים. Das zweite יְהוָה muss in 70 2 erst nachträglich eingesetzt sein, da es sonst auch in אלהים abgeändert wäre. Der Text der LXX ist in 70 2 noch kürzer, da sie das לְהַצִּילֵנִי unübersetzt lässt. Es scheint, dass der Text von 40 14 vorzuziehen und nur das zweite יהוה zu tilgen ist. [Das רְצֵה könnte in 70 2 absichtlich ausgelassen sein, freilich nicht deshalb, weil dadurch der Anfang verbessert werden sollte — inwiefern wäre das eine Verbesserung gewesen? —, sondern weil man nicht auf die Aussprache רֵצֵה verfiel, da רָצָה sonst nicht mit לְ und dem Infin. vorkommt, und רֵצָה unpassend fand. Demnach: *Sei gnädig, Jahwe, mich zu retten, Zu meiner Hilfe eile, Lass beschämt und zu Schanden werden zumal, Die nach meinem Leben trachten!* Die Glosse לְסָפּוֹתָהּ fehlt in 70 3, ebenso in dem Citat 35 4 und 35 26[a]. יַחַד ist 70 3 35 4 ausgefallen, dagegen nicht 35 26[a]. Überall, wo verschiedene Rezensionen eines Textes vorliegen, bezeugen sie die Sorglosigkeit der Abschreiber.

15[b] **16** (70 3[b] 4). *Mögen zurückweichen und beschimpft werden, Die mein Unglück begehren, Mögen sich davon machen wegen ihrer Schande, Die sagen: haha, haha!* Für יָשֹׁמּוּ, mögen erstarren, das zu עַל־עֵקֶב, in Folge von, wegen, nicht gut passt, liest LXX יָשֻׁבוּ, Ps 70 das richtige יָשׁוּבוּ, vgl. das parallele יִסֹּגוּ אָחוֹר. In v. 16[a] ist לִי mit 70 4[b] zu streichen, vgl. 35 21.

17 (70 5). *Mögen jubeln und sich freuen über dich Alle, die dich suchen, Mögen stets sagen: gross ist Jahwe, Die dein Heil lieben!* Der dritte Stichos ist 35 27[b] citiert. Die Differenzen zwischen Ps 40 und 70 sind nicht von Belang.

18 (70 6). *Doch ich bin elend und arm, Jahwe, eile mir, Mein Helfer und Erretter bist du, Mein Gott, säume nicht!* Da 70 6[a] אֱלֹהִים statt des אֲדֹנָי 40 18 steht, so ist das letztere wohl vom Abschreiber für יהוה, das er nicht mehr aussprach, sondern stets 'adonaj las, versehentlich geschrieben. In יַחֲשֹׁב 40 18 fällt mindestens die 3. pers. auf, dem Parallelismus entspricht das חוּשָׁה von 70 6. Für עֶזְרָתִי hat 70 6 עזרי, das aber nach dem parallelen Wort עֶזְרִי auszusprechen sein wird. יהוה 70 6[b] wird nachträglich aus freier Hand eingesetzt sein, diesmal mit richtigem Gefühl für das Metrum, doch ist natürlich das אֱלֹהַי von 40 18 vorzuziehen. Zu der Pausalaussprache תאחַר s. Ges.-Kautzsch[26] § 29q.

Ob Ps 35 von 40B abhängig ist oder umgekehrt, ist nicht zu entscheiden. Nach 70 1 wäre der Ps bei der Darbringung der Askara (s. die Schlussbemerkung zu Ps 38) verwendet worden.

Psalm 41.

Vierhebige Sechszeiler. Ein Kranker beklagt sich über die Gehässigkeit seiner Feinde und undankbaren Freunde und bittet Jahwe um Hilfe wegen seiner Rechtschaffenheit, damit er Vergeltung üben könne.

2–4. *Glücklich der, der achtet auf den Niedrigen* [*und Armen*] u. s. w. הַשְׂכִּיל mit אֶל, עַל, לְ Neh 8 13 Prv 16 20 21 11f. Da der erste Stichos zu kurz ist, so muss nach LXX mit Bickell וְאֶבְיוֹן hinzugesetzt werden, das wegen seiner

Ähnlichkeit mit dem folgenden בְּיוֹם ausgefallen sein wird. v. 3: *Jahwe wird ihn behüten und am Leben erhalten Und der Gier seiner Feinde ihn nicht übergeben.* L. mit LXX וְתִתְּנֵהוּ; das affektierte אַל bezeugt auch die LXX, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 107p. Das Sätzchen וְיאֻשַּׁר בָּאָרֶץ, er wird glücklich gepriesen werden im Lande, unterbricht den Zusammenhang und ist augenscheinlich Glosse zu dem אַשְׁרֵי v. 2. v. 4[a]: *Jahwe stützt ihn auf dem Krankenbette.* v. 4[b] ist sonderbar: sein ganzes Lager kehrst du um in seiner Krankheit — was soll das heissen? und warum tritt plötzlich die 2. pers. ein? Ich schreibe im Anschluss an den parallelen Stichos: עַל־מִשְׁכָּבוֹ תְּמָכֵהוּ: *Auf seinem Lager stärkt er ihn in seiner Krankheit.* Nachdem der Dichter in der ersten Strophe auseinander gesetzt hat, wie man Arme und Kranke behandeln sollte, führt er in der zweiten Strophe

5—7 aus, wie er selber von seinen Feinden behandelt wird. Das erste Distichon holt erst wieder aus: *Ich sage: Jahwe, sei mir gnädig, Heile mein Leben, denn ich habe gegen dich gesündigt,* d. h. ich bin krank, weil ich gegen dich gesündigt habe. „Ich sage" heisst so viel wie: ich weiss recht wohl, dass ich, wie jeder Kranke, mein Leiden verdient habe — aber deswegen brauchen meine Feinde nicht Böses von mir zu sagen (v. 6[a]); ich halte mich an Jahwe, meine Feinde sollen nur nicht auf meinen Tod hoffen (v. 6[b]). Zur Betonung von רְפָאֵה s. Ges.-Kautzsch[26] § 74h. In v. 6[a] liest man wohl besser mit Bickell רַע עָלַי. Das Untergehen des Namens bedeutet das völlige Verschwinden auch seiner Familie. v. 7 ist viel zu lang und das zweimalige יְדַבֵּר mindestens nicht schön. Ich streiche das erste יְדַבֵּר und לַחוּץ als Abschreiberzusätze: *Kommt einer zu Besuch, ist sein Sinn falsch, Er sammelt sich Bosheit, geht hinaus, spricht's aus,* wohl nicht gerade auf der Gasse, sondern bei Gesinnungsgenossen.

8—10. *Insgesamt zischeln sie mit einander wider mich, All' meine Hasser ersinnen Böses mir.* Streiche das zweite עָלַי, das sich mit dem לִי am Schluss nicht verträgt und irrig aus v. 8[a] wiederholt sein wird. כָּל־שֹׂנְאָי gehört zum zweiten Stichos, nicht in den ersten, der schon sein יַחַד hat. Was sie zischeln, sagt v. 9: *Etwas Unheilvolles ist über ihn ergossen,* von der Gottheit, *Und wo er liegt, steht er nicht wieder auf.* Zu בְּלִיַּעַל s. zu 18 8, gemeint ist eine, etwa durch einen göttlichen Fluch bewirkte, unheilbare Krankheit, die Strafe für irgend einen geheimen Frevel; „ausgegossen" ist das Unheimliche auf ihn oder in ihn wie etwa Jes 29 10 der Geist des Schlafes. Wenn auch vielleicht der kranke Dichter in seinem Misstrauen übertreibt, so fühlt man doch, zu welcher Unbarmherzigkeit und perfiden Kälte und Herzlosigkeit die Theorie führen kann, dass jedes Unglück auf ein Verbrechen schliessen lasse. Wilde pflegen wohl plötzlich Erkrankte totzuschlagen. אֲשֶׁר für בַּאֲשֶׁר, wenn nicht וַאֲשֶׁר aus letzterem verhört oder verschrieben ist; denn dass אֲשֶׁר nicht das Rel. „der, welcher" sein kann, liegt doch auf der Hand: so dumm waren doch die Zeitgenossen des Verf.s nicht, dass sie meinen konnten, jeder Kranke gehe zu Grunde. v. 10: *Auch mein Freund, auf den ich vertraute, Der mein Brot isst, thut gegen mich gross.* אִישׁ שְׁלוֹמִי ist der, mit dem ich in gutem Ein-

vernehmen stehe; אוֹכֵל לַחְמִי ist eine Steigerung dazu: sogar der, der von mir abhängig und mir Dank schuldig ist, zeigt mir Verachtung. עָקֵב passt nicht als Obj. zu הִגְדִּיל, zu dem פֶּה zu ergänzen ist (35 26 38 17), aber auch nicht als Adverb עֵקֶב, „in der Folge", scheint vielmehr vom Schluss des folgenden Verses sich hierher verirrt zu haben.

11–13. *Du aber, Jahwe, sei mir gnädig und hilf mir auf, So will ich ihnen den Lohn bezahlen.* Hinter לָהֶם setze ich das letzte Wort von v. 10 in der Aussprache עֵקֶב, Lohn. Der Dichter spricht seine Rachsucht mit ungeschminkten Worten aus; sobald er nur wieder gesund ist, wird er den Feinden Gleiches mit Gleichem vergelten und den, der sein Brot isst, züchtigen. Wenn dieser Vers nicht im kanonischen AT stände, würde mancher über ihn das Haupt schütteln, der ihn jetzt allegorisch erbaulich geniesst. v. 12: *Daran erkenne ich, dass du an mir Gefallen hast, Dass mein Feind nicht über mich jauchzen wird,* die Genesung ist ein Gottesurteil. v. 13: *Ja, an mir hältst du fest bei meiner Rechtschaffenheit Und stellst mich vor dein Angesicht auf ewig.* אֲנִי wird wieder aufgenommen durch das Suff. von בִּי, das es verstärken soll. „Vor Jahwe stehen" heisst: von ihm begünstigt werden. לְעוֹלָם ist eine bekannte Hyperbel.

14 gehört nicht zu Ps 41, sondern ist die das „erste Buch" abschliessende Doxologie von der Hand des letzten Redaktors.

Ps 41 ist das Gedicht eines verbitterten Kranken und eines der unerquicklichsten Zeugnisse für die unerfreulichen inneren Zustände im Judentum. Das Bild, das der Verf. unbewusst von sich selbst entwirft, macht einigermassen begreiflich, warum er selbst von den ihm Nahestehenden so behandelt wurde, wie er klagt; ein Glück für seine Feinde und Freunde, dass er nicht die Macht eines Herodes besitzt. Zu dem Komplex

Psalm 42–83

werde zum Voraus daran erinnert, dass in ihm überall der Name Jahwe durch Elohim ersetzt ist, sofern nicht die Unachtsamkeit der Abschreiber das Prinzip wieder durchkreuzt hat. Diese Verdrängung des Namens Jahwe durch nicht blos ausgesprochenes, sondern direkt in den Text gesetztes Elohim weist auf eine ältere Periode der Textgeschichte hin, als die ist, die das Ktīb vertritt; letzteres wagt nicht mehr so stark einzugreifen. Ps 42—83 müssen, obgleich sie mehrere kleine Sammlungen umfassen, einmal als selbständige Einheit existiert haben.

Psalm 42 43.

Dass Ps 43 als dritte Strophe zu Ps 42 gehört, beweist der Kehrvers und die Übereinstimmung in Sprache und Inhalt. Jede der drei Strophen zählt ausser dem Kehrvers neun Disticha zu drei und zwei Hebungen. Der Dichter ist tief gebeugt über seine Entfernung vom Tempel und bittet Jahwe, seinen Hader gegen die Unfrommen auszufechten und ihn zurückzuführen. Wir setzen überall ursprüngliches Jahwe für jetziges Elohim stillschweigend wieder ein.

2–6. In der ersten Strophe spricht der Dichter seine Sehnsucht nach dem Tempel, den Kummer über den Hohn der Gegner, die Erinnerung an die Zeit aus, wo er in der Festprozession einherschritt, um dann im Kehrvers sich zur Hoffnung auf Jahwe zu ermutigen, den er wiedersehen werde. v. 2: *Wie die Hindin, die verlangt Nach Wasserbächen, So verlangt meine Seele*

Nach dir, Jahwe. L. אַיֶּלֶת mit vielen Exegeten, da das Verb im fem. steht. תַּעֲרֹג nur hier und Jo 1 20, wahrscheinlich zunächst: sich emporstrecken. Die Hinden, die in ihren gewohnten Tränken kein Wasser mehr finden, machen den Hals lang nach Bächen, die noch Wasser führen. עַל verschrieben aus אֶל, wie der parallele Stichos zeigt. v. 3: *Es dürstet meine Seele nach Jahwe, Dem Gott meines Lebens: Wann werde ich kommen und sehen Das Antlitz Jahwes?* Für חָי schreibe ich aus metrischen Gründen חַיַּי wie v. 9; der Ausdruck ist zugleich sinnvoller: Gott muss den Verdurstenden am Leben erhalten. In v. 3^b ist אֵרָאֶה auszusprechen, da sonst לְפָנַי folgen müsste; das Niph. soll den anstössigen Gedanken vermeiden, dass man Gott selber sehen könne. Aber das Antlitz Gottes ist nur ein Ausdruck für den Tempel, in dem Gott wohnt, s. zu Jes 1 12. Der Dichter ist vom Tempel verbannt oder verjagt. v. 4. Das Weinen ward bei ihm so alltäglich wie das liebe Brot, da man ihn beständig höhnt mit der Frage: wo ist nun dein Gott? Er hat sich früher immer auf den sicheren Schutz seines Gottes berufen und etwa gesprochen wie der Verf. von 23 5 6 27 1–6. v. 5. *Daran muss ich denken, ausschüttend Bei mir meine Seele, Dass ich aufzog im Kreis der Edlen Zum Hause Jahwes Beim Klange des Jubels und Lobes, Dem Lärm des Festreigens*, eigentlich: der Tanzenden. אֱלֹה wird durch den Satz mit כִּי expliziert. וְאֶשְׁפְּכָה ist dem vorhergehenden Verbum koordiniert, statt subordiniert: indem ich ausschütte, nämlich in Thränen und Klagen, meine Seele. אֶדַּדֵּם, ein Hithp. mit einem Suff., ist nach Form und nach Bedeutung gleich unverständlich. Ein Piel אֲדַדֵּם, ich leitete sie (wie kleine Kinder oder Kälber), passt auch nicht, sowohl dieses Sinnes wegen als auch weil das Suff. beziehungslos ist. Die Emendation אֲהַדְּרֵם kann sich nur auf die selber zweifelhafte Stelle Jes 38 15 stützen und giebt auch schwerlich einen passenden Ausdruck; auch wäre dann mit dem vorhergehenden בַּסָּךְ nichts anzufangen. Nach LXX lese ich אַדִּרִים, die Vornehmen, s. zu 16 3. Das Wort muss Gen. zu סך sein. Letzteres Wort wollen die Punktatoren סָךְ sprechen lassen, vielleicht um zu verhüten, dass jemand den Unsinn סֹךְ, Hütte, herauslese (LXX schreibt wenigstens ἐν τόπῳ σκηνῆς), aber man weiss nicht, was סָךְ bedeuten könnte. Da ein Infin. von סָכַךְ nur einen mässig guten Sinn gäbe: unter dem Schutz der Edlen, so schreibe ich lieber בְּסֹד, in der vertrauten Gesellschaft der Notablen der Judenschaft vgl. 111 1. Dass der Dichter eine hervorragende Stellung eingenommen hatte, ist so wie so wahrscheinlich. Mit besonderer Wehmut gedenkt er an den Jubel der grossen Feste, wahrscheinlich deswegen, weil zu der Zeit, wo er dies Lied schrieb, grade ein חַג gefeiert wurde. L. הֲמוֹן. Der חוֹגֵג ist der Festtänzer, der bei der Prozession auf den Tempelberg und um den Altar den heiligen Tanzschritt ausführt, s. zu Jes 30 29. Im Kehrvers v. 6 (inkl. אלהי v. 7) sucht sich der Dichter selbst aufzurichten: *Was beugst du dich, meine Seele, Und was tobst du bei mir*, eigentlich: gegen mich, stärker als das לִי Jer 4 19, *Harre auf Jahwe, denn noch werd' ich ihn loben*, am Tempel, *Die Hilfe meines Angesichts und meinen Gott!* l. יְשׁוּעַת mit LXX und וֵאלֹהָי פָּנַי nach v. 12 43 5. Die Kehrversdisticha haben in jedem Stichos eine Hebung mehr. Die zweite Strophe

7–12 führt uns an den jetzigen Aufenthaltsort des Dichters. v. 7: *Bei*

mir beugt sich meine Seele, Drum denk' ich dein Vom Land des Jordan und der Hermone, Vom Berge Miz'ar, volkstümliche Umkehrung für: ich bin gebeugt, weil ich dein gedenke, vgl. z. B. 45 3 Gen 18 5. Obwohl der Vers vollkommen klar und unzweideutig ist, haben doch einige Exegeten die scherzhaftesten Missdeutungen fertig gebracht: das Land des Jordan und der Hermone soll Palästina sein, zu dem bekanntlich der Hermon nicht gehört, מֵאָרֶץ soll „fern vom Lande" bedeuten, הַר מִצְעָר soll der „kleine Berg" bedeuten (weil Gen 19 20 der Volkswitz das Wort מִצְעָר zur Erklärung des Namens Zoar benutzt), und dieser kleine Berg soll — der Zion sein, als ob das ein Mensch ausser einem Exegeten hätte erraten können. Warum werden nicht auch die anderen Eigennamen, Jordan und Hermon, in's Deutsche übersetzt und nach rabbinischem Geschmack erbaulich ausgelegt? Dass wir den Berg Miz'ar nicht kennen, ist ja wahr, aber ist das eine Erlaubnis zu solchen Spielereien? Dieser Berg liegt im „Lande", in der Heimat des Jordan, also in der Gegend der Jordanquellen, die „den Hermonen", den Bergen des südlichsten Teils des Antilibanos entspringen. Hier lebt der Dichter, an der Nordgrenze des heiligen Landes, aus dem ihn „der Mann des Trugs und des Frevels" 43 1 vertrieben hat. Das zweite Distichon, v. 8, giebt eine Andeutung, zu welcher Jahreszeit er schreibt: *Flut ruft der Flut zu Beim Donner deiner Katarakte, All' deine Brandungen und Wellen Fahren über mich daher.* תְּהוֹם, sonst immer fem., sodass auch hier entweder קוֹרְאָה oder קָרְאוּ zu lesen sein wird, bedeutet das Meer, aber auch den Himmelsocean, hier offenbar den letzteren, wie er herniederstürzt, sei es direkt vom Himmel oder auch von den Bergen herab. An das letztere denkt man doch am besten bei dem Ausdruck צִנּוֹרֶיךָ, deine Röhren (vgl. übrigens Hi 38 25), Katarakte (LXX): infolge des Winterregens oder auch der Schneeschmelze stürzen ungeheure Wassermassen durch die Bergschluchten herab, erzeugen bald hier bald da wilde Strudel, Wasserfälle, „Brandungen", deren am gleichen Ort zugleich mehrere hörbar sind, als wenn sie sich zuriefen. Dem Dichter kommt es nun vor, als ob dieser ihm ungewohnte Aufruhr in der Natur ihm gelte, als ob Jahwe, der ihn ins Elend hat gehen lassen, nun diese Wassermassen herunterschicke, um ihn vollends zu erdrücken. Eine echt poetische Auffassung der Vorgänge in der Natur, wie sie sonst in der Alttestl. Poesie selten ist. Mich dünkt, die überwältigende Wirkung jener Entfesselung der Naturgewalten auf das Gemüt des Dichters spricht dafür, dass er sie zum ersten Male erlebt; und wenn er nicht mitten im Winter in diese Gegend gekommen ist, so beschreibt er den ersten Winterregen am Ende des Oktobers, und das Fest, dem er nicht beiwohnen konnte, war das grosse Herbstfest. v. 8^{b} ist Jon 2 4^{b} wörtlich wiederholt. v. 9 ist mindestens in metrischer Hinsicht nicht in Ordnung, aber auch der Gedanke: Jahwe entbietet seine Gnade, und sein Lied (?) ist bei mir, lässt sich mit der Umgebung so wenig vereinigen, dass Olshausen, Wellh., Beer den Vers zu streichen empfehlen. Sind jedoch, wie vorauszusetzen ist, die drei Strophen gleichmässig gebaut, so muss v. 9 ein Distichon liefern, und thatsächlich bleibt, wenn man den anstössigen Teil entfernt, ein Distichon übrig, das hier am Platz ist. Zu entfernen ist der Satz: יְצַוֶּה יהוה חַסְדּוֹ וְשִׁירָה (für שִׁירָה hat LXX etwa יְאִירָה ge-

lesen, beides dürfte aus וְאוֹרָה verderbt sein), der mir ein Citat zu 43 3 zu sein scheint. In dem Rest möchte ich יוֹם יוֹם für יוֹמָם schreiben und בַּלַּיְלָה der Ergänzungslust eines Abschreibers oder Lesers auf die Rechnung setzen: *Tagtäglich ist bei mir Gebet Zum Gott meines Lebens,* Fortsetzung von v. 7: ich gedenke dein, und selber fortgesetzt durch v. 10: *Sprechen muss ich zu Gott, meinem Fels* (eigentlich: zum Gott meines Felsens): *Warum hast du mich vergessen? Warum muss ich trauernd gehen Bei der Bedrängung des Feindes?* v. 10a erinnert mit seinem אֵל סַלְעִי, wie der MT richtig verbindet vgl. 43 2, und mit שָׁכַח an Jes 17 10, wo auch das זָכַר nicht fehlt: nicht der Dichter hat Jahwe vergessen, aber es scheint, als ob Jahwe ihn vergessen habe. Zu v. 10b vgl. 35 14. לַחַץ vertritt den Infin., ebenso in v. 11 רָצַח: *Wenn Mord wütet in meinen Gebeinen, Meine Dränger mich schmähen, Wenn sie allezeit zu mir sagen: Wo ist dein Gott?* חֵרְפוּנִי löst den Infin. ab (Ges.-Kautzsch[26] § 114r). רָצַח, LXX: κατακλᾶσθαι, hat noch die eigentliche Bedeutung Zermalmung und bezeichnet damit den inneren Schmerz, das Gebeugtsein, das Toben der Seele. v. 11b ist absichtliche Wiederholung von v. 4b; wahrscheinlich ist dies Distichon auch in der dritten Strophe

Ps **43** einst zu lesen gewesen, nämlich hinter v. 2, da die erste und zweite Strophe ausser dem Kehrvers je neun Distichen haben, die dritte dagegen jetzt nur acht. v. 1: *Richte mich, Jahwe, und führe meinen Streit Vor unfrommen Leuten, Von dem Mann des Trugs und Frevels Errette mich!* Die unfrommen Leute, der Mann des Trugs und Frevels sind es offenbar, die den Dichter vom Tempel vertrieben haben. Es sind Juden, weil Heiden nicht לֹא־חָסִיד genannt sein würden, — denn die Übersetzung dieses Ausdrucks mit „unbarmherzig" ist ganz willkürlich, auch hat man auf die חֶסֶד der Fremden keinen Anspruch. Der אִישׁ ist gewiss nicht kollektivisch gemeint, es ist der Mann, der eigentlich den Dichter verdrängt hat. v. 2a: *Bist du doch der Gott meiner Zuflucht* (Jes 17 10): *Warum hast du mich verworfen?* v. 2b wiederholt 42 10b, dem ein ganz ähnliches Distichon wie v. 2a vorherging, daher ist es wohl nicht zu gewagt, anzunehmen, dass auf v. 2 ein Distichon wie 42 4b 11b folgte, das jetzt ausgefallen ist. v. 3. Jahwe möge sein Licht und seine Treue senden, um den Dichter zurückzuführen. Ist der Text richtig, so muss Jahwes Licht wohl das Licht seines Angesichts, seine Gnade, sein, was in 57 4 auch an dessen Stelle tritt; Licht und Treue werden wie Jes 55 11 das Wort Jahwes als Engel gedacht, die mit einer gewissen Selbständigkeit in die Welt ausgehen und bestimmte Aufträge ausrichten (vgl. noch zu 40 12 und Jes 63 9): *Sende dein Licht und deine Treue, Die werden mich führen* (הֵמָּה wie 23 4 27 2), *Mich bringen zu deinem heiligen Berge Und zu deinen Wohnungen!* vgl. 61 8. Immerhin wäre möglich, dass der Dichter, wie de Lagarde meint, אוֹרֶיךָ וְתָמֶיךָ geschrieben hätte: sende mir die Insignien des hohenpriesterlichen Amtes (die mir der Mann des Trugs genommen hat) und lasse mich durch ihre Kraft zurückkehren. Der Text wäre dann absichtlich geändert, um den Ps allgemein verwendbar zu machen. Dass der Autor von Jahwes Wohnungen im Plur. spricht, mag daher kommen, dass er alle Baulichkeiten, die von den Priestern beim Gottesdienst benutzt wurden, mit einbefasst. v. 4. Das erste Distichon

ist zu lang, das zweite zu kurz, aber שִׂמְחַת גִּילִי ist ein sonderbarer Ausdruck und wohl in שִׂמְחָתִי אָגִילָה zu verbessern: *Lass mich kommen zu dem Altar Jahwes, Zum Gott meiner Freude, Lass mich jubeln und mit der Cither dich loben, Jahwe, mein Gott!* Als Abschluss wieder der Kehrvers.

Ps 42 43 ist, im Unterschiede von so vielen anderen Klageliedern, ein wirkliches Gedicht und ein wundervolles Zeugnis für die Anhänglichkeit der Frommen an den Tempel. Allerdings scheint der Dichter einen mehr als gewöhnlichen Grund für seine Betrübnis über seine gewaltsame Entfernung von Jerusalem zu haben, er hat allem Anschein nach am Tempel ein hervorragendes Amt bekleidet, vielleicht das hohenpriesterliche. Vertrieben durch einen Intriganten und dessen gewissenlose Anhänger, hält er sich jetzt in Syrien auf, rechnet aber auf Rückkehr. Am Wahrscheinlichsten bleibt mir die auch von Hitzig ausgesprochene Vermutung, dass der Dichter Onias III war; der Mann des Trugs und Frevels ist dann Simon und sein Werkzeug Jason, sie sind die „unfrommen" Leute, die den väterlichen Sitten zum Trotz allerlei hellenistischen Greuel einführen (II Mak 4). Danach wäre der Ps um 175 a. Chr. entstanden. Später gelangte er in das Repertoire der korachitischen Sängerinnung.

Psalm 44.

Dreihebige Sechszeiler. Obwohl Jahwe in der Vorzeit seinem Volk sein Land gegeben hat, obwohl das Volk ihm treu anhängt, hat er es jetzt völlig in Stich gelassen, besiegt und verhöhnt von den Heiden, die es um seinetwillen hinmorden wie Schafe; möge doch Jahwe, Israels König, erwachen und helfen!

2 3. *Jahwe, mit unseren Ohren hörten wir, Unsere Väter erzählten uns: Eine That hast du gethan in ihren Tagen, In den Tagen der Vorzeit du mit deiner Hand, Völker hast du entwurzelt und Sie gepflanzt, Nationen zerschmettert und Sie ausgebreitet.* Der Dichter holt weit aus, aber es handelt sich in seiner Zeit, der Zeit der Makkabäerkämpfe, darum, ob das Werk Josuas rückgängig gemacht werden soll oder nicht, ob Israel im Besitz Palästinas bleiben soll. Die Zeit Josuas ist für ihn eine Zeit des Wunders, die Eroberung Palästinas vollbrachte Jahwe selber mit eigener Hand (אַתָּה und יָדְךָ, zu welchem Acc. instr. 17 13f. zu vergleichen ist, gehören zu v. 2). Er hat andere Völker damals entwurzelt (l. mit de Lagarde שָׁרַשְׁתָּ für הוֹרַשְׁתָּ) und zerschlagen (l. mit Wellh. תְּרֹעַ von רָעַע, Aramaismus für רָצַץ vgl. 2 9 Jer 11 16) und die Väter dafür eingepflanzt und ausgebreitet, wie die Zweige eines Baums (zu שִׁלַּח vgl. 80 12). Merkwürdigerweise spricht der Verf. so, als hätte er die Kunde nicht aus dem Pentateuch, sondern aus unmittelbarer Überlieferung; danach ist zu seiner Zeit die Vorschrift Dtn 6 20ff. (Ex 13 8 u. s. w.) in lebendiger Übung gewesen.

4 5. Nicht ihr eigener Arm gab den Vätern den Sieg, *Sondern deine Rechte und dein Arm Und das Licht deines Angesichts, weil du sie gern hattest; Du warst es, mein König und mein Gott, Der entbot die Siege Jakobs.* L. nach LXX: מַלְכִּי וֵאלֹהַי מְצַוֵּה, der Verf. spricht ja von der Vergangenheit. Natürlich redet in dem singul. Suff. nicht „die Nation als Einheit", sondern eben der Dichter. Die folgende Strophe

6—8 spricht die soeben geschichtlich nachgewiesene Wahrheit, dass nur Jahwes Arm Sieg giebt, noch einmal in allgemeiner Form aus: *Durch dich können wir unsere Widersacher niederstossen,* נְנַגֵּחַ, nämlich wie Stiere mit

den Hörnern, נָגַח, niedertreten, nämlich mit den Hufen. In v. 7 wieder das sing. Suff.: ich und jeder Mitkämpfer.

9—11. *Jahwe rühmten wir alle Zeit, Und deinen Namen preisen wir für immer* (die Redaktoren von Ps 42—83 wollen den Namen Jahwe trotzdem nicht aussprechen!). הִלַּל בְּ, nur hier, s. zu 20 8. Der Satz wäre leer, wollte er nur die Folge aus dem Vorhergehenden sein; er will vielmehr sagen: wir haben gegenüber anderen Völkern immer Jahwe als den unüberwindlichen Gott gepriesen, thun es auch jetzt noch — *Und doch* (אַף, das emphatische, die Verwunderung, unter Umständen die Befremdung ausdrückende „und!“) *hast du uns verworfen, beschimpft Und zogst nicht aus mit unseren Scharen,* halfst uns nicht in der Schlacht. Der Ps ist also nach einer Niederlage (oder mehreren) in den makkabäischen Kriegen abgefasst. Die Juden mussten, sagt v. 11, zurückweichen, ihre Feinde konnten sich (לָמוֹ dativ. ethic.) Beute machen. Ja, noch Schlimmeres war die Folge:

12—14 Jahwe gab die Juden hin „wie Schafe zur Speise“, streute sie unter die Völker. Letzteres bezieht sich nicht auf die Zersprengung des jüdischen Heeres (wegen בַּגּוֹיִם), eher auf die Flucht eines Teils der Bevölkerung, hauptsächlich aber darauf, dass zahlreiche Juden als Sklaven verkauft wurden; den syrischen Heeren pflegte eine Menge Sklavenhändler zu folgen vgl. I Mak 3 41 (Am 1 9). v. 13: *Du verkauftest dein Volk um ein Spottgeld,* eigentlich: um nicht viel Geld, *Und triebst ihren Kaufpreis nicht hinauf,* eigentlich: hast es nicht viel gemacht mit ihren Preisen. Ohne Mühe konnte der Feind das Volk brandschatzen, Jahwe machte es ihm nicht schwer. v. 14 wie 79 4; und da v. 14 mit demselben Verbum beginnt wie v. 15, also gewiss ein Schreibfehler vorliegt, so darf man vielleicht nach 79 4 am Anfang von v. 14 הָיִינוּ schreiben: *Wir wurden ein Schimpf unseren Nachbarn* u. s. w.

15—17. Die Nachbarvölker singen Spottlieder (Jer 24 9 Dtn 28 37) auf die Juden, die allgemein verhasst waren und gegebenen Falls von allen Seiten angegriffen wurden vgl. I Mak 5. Zum Kopfschütteln als Gestus des Hohns s. 22 8. In v. 16f. wieder das sing. Suff., jeder rechte Jude fühlt die Schande persönlich. פָּנַי v. 16 Obj. der näheren Beziehung: Schande hat mir das Gesicht bedeckt. מִפָּנַי v. 17: vor dem Blick. Nun eine sehr interessante und wichtige Strophe

18—20: Haben wir das verdient? Nein! Gewöhnlich ergehen sich die Dichter in ähnlichen Fällen in Selbstanklagen: wir haben gesündigt, darum hat uns dein Zorn getroffen. Hier das grade Gegenteil: *Dies Alles ist über uns gekommen, obwohl wir dich nicht vergessen haben Und nicht treulos waren gegen deinen Bund* u. s. w. בּוֹא mit dem Acc. vgl. 36 12. שָׁקַר vgl. 89 34, mit בְּ konstruiert wie בָּגַד, מָעַל בְּ u. s. w. v. 20: *Denn* (כִּי greift auf v. 18a zurück) *du stiessest uns an den Ort der Schakale Und bedecktest uns mit Finsternis.* דִּכָּה giebt als „zermalmen“ keinen Sinn, es ist entweder wie דָּחָה gebraucht oder es ist הִדַּחְתָּנוּ zu schreiben. Die Juden haben an den Ort der Schakale, d. h. in unbewohnte Gegenden (Jer 49 33 u. oft), flüchten müssen. Vielleicht bezieht sich darauf auch der Ausdruck: „hast uns bedeckt mit Finsternis“ (zu בְּצ statt des Acc. s. zu 20 8), da die Wüste häufig als ein finsteres Land be-

zeichnet wird. Dieser Vers macht wahrscheinlich, dass der Ps nach dem Fall des Judas Makkabäus entstand, nach der ersten grossen Niederlage der Juden, die seine Anhänger zur Flucht in die Wüste nötigte I Mak 9 33 62.

21—23. Wenn die Juden einen fremden Gott angebetet hätten (zu פָּרַשׂ כַּפַּיִם, die inneren Handflächen der Gottheit entgegenstrecken, s. zu Jes 1 15), so würde Jahwe das wissen, da er sogar die Geheimnisse des Herzens kennt — Umschreibung für: du weisst, dass wir das Gegenteil gethan haben, v. 23: *Vielmehr um deinetwillen werden wir hingewürgt immerzu* u. s. w. grade deswegen, weil sie sich weigerten, die griechischen Götter zu verehren, und Jahwe treu bleiben wollten. Jene eigentümliche Umschreibung v. 21f. erklärt sich aus der Erwägung, ob nicht vielleicht die Niederlage dadurch verschuldet sei, dass die Kämpfer nicht so ganz Jahwetreu waren. Aber das ist nicht so, Jahwe selber muss das doch wissen!

24—27. Jahwe scheint zu schlafen, hat jedenfalls sein Antlitz verborgen; besonders der erste Satz ist ein starker Anthropomorphismus, den die Verzweiflung dem Dichter eingiebt. v. 26: *Denn gebeugt zum Staube ist unsere Seele, Es klebt unser Leib an der Erde,* Töne echten Schmerzes. Der Schmerz bringt die Besiegten in die Stellung, die man sonst in der Trauer einnimmt. Man begreift bei dieser Stelle die psychologische Ursache der Sitte des „Sitzens im Staube". שְׁחָה von שׁוּחַ. Wahrscheinlich hat man später geglaubt, mit diesen Sätzen dumpfer Verzweiflung das Gedicht nicht endigen lassen zu dürfen, und daher in v. 27 einige konventionelle Bitten um Hilfe (עֶזְרָתָה Acc.: zur Hilfe) hinzugefügt, die die ergreifende Wirkung des wahren Schlusses nur zerstören.

Ps 44 lässt sich am Besten aus der Zeit nach dem Fall des Judas Makkabäus I Mak 9 verstehen, mag also etwa in das Jahr 160 a. Chr. fallen. Sein Verf. hält sich offenbar mit den flüchtigen Patrioten unter Jonathan und Simon in der Wüste auf. Bemerkenswert ist die Kühnheit, mit der Jahwe der Vorwurf gemacht wird, dass er seine Parteigänger im Stich lasse. Der Verf. wagt die gewöhnliche Auskunft von der eigenen Verschuldung zu verwerfen, Jahwe ist eingeschlafen. Ein lebensvolles Zeugnis für den trotzigen Mut und Fanatismus jener jüdischen Puritaner.

Psalm 45.

Ein durchaus weltliches Hochzeitslied, mit bewusster Kunst zu der Hochzeit eines Königs verfasst. Zweihebige Sechszeiler, dasselbe Versmass wie in dem Hochzeitliede Cnt 4 8—5 1.

2. Eingang. *Aufwallt mein Herz Von feinem Wort, Ich singe zu Mein Lied dem König, Meine Zung' ist behende, Der Griffel eines Schreibers.* Zu רָחַשׁ, brodeln, nur hier, vgl. מַרְחֶשֶׁת, Kochtopf. מַעֲשַׂי, sonderbarer Weise als Plur. punktiert, ist wahrscheinlich einfach aus dem griechischen ποίημα übertragen. Im dritten Distichon setze ich מָהִיר vor עֵט סוֹפֵר vgl. Jes 32 4, die falsche Stellung ist vielleicht durch Erinnerung an Esra 7 6 beeinflusst.

3. *Der schönste bist du Unter den Menschen, Ergossen ist Anmut Auf deine Lippen, Drum hat dich gesegnet Jahwe auf immer,* d. h. weil dich Jahwe gesegnet hat, volkstümliche Umkehrung s. zu 42 7b. Statt der Unform יָפְיָפִיתָ l. יָפִיתָ. Dass der Bräutigam schöner ist als alle Menschen, wird ja in allen

solchen Liedern gesagt sein vgl. Cnt 5 10, interessant ist nur, dass es blos vom Bräutigam, nicht auch von der Braut gesagt wird.

4 5[a]. *Gürte dein Schwert An die Hüfte, Held! In deiner Hoheit und Pracht Fahr glücklich dahin Zum Schutz der Treue Und zur Erhörung des Rechts!* הוֹדְךָ וְהַדְרְךָ gehört nach v. 5, da das Schwert nicht mit diesen Ausdrücken bezeichnet werden kann; das zweite הַדְרְךָ (am Anfang von v. 5) ist in die falsche Zeile geraten und hinter תּוֹרָךְ v. 5[b] zu setzen. עֲנָוָה ist Infin. Qal von עָנָה mit Femininendung wie רַאֲוָה Hes 28 17 גַּאֲוָה, Ps 46 4 vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 45 d. Zu עָנָה צֶדֶק vgl. שָׁמַע צֶדֶק 17 1. צָלַח, habe Glück, ist mit רָכַב eng zu verbinden. Der König wird aufgefordert, sein Schwert zu nehmen und den Kriegswagen zu besteigen, um den Treuen und Rechtschaffenen, die ihn anrufen, beizustehen; natürlich ist das nur eine rhetorische Umschreibung seiner Königspflicht, denn im jetzigen Augenblick soll er ja zu Hause bleiben und Hochzeit halten. Die folgende Strophe

5[b] 6 beginnt jetzt mit dem abgeschmackten Satz: es lehre dich furchtbare Dinge deine Rechte. Schreibe הוֹדְךָ für תּוֹרָךְ und setze dahinter das הַדְרְךָ von v. 5[a] ein; נוֹרָאוֹת ist in den Sing. נוֹרָאָה oder archaistisch נוֹרָאת zu verwandeln: *Und in deiner Hoheit und Pracht Ist furchtbar deine Rechte, Deine Pfeile geschärft, Völker unter dir, Es verlieren den Mut Die Feinde des Königs.* L. מְלֵב für בְּלֵב. Die Strophe spricht nicht von Kriegsthaten, sondern von Kriegsbereitschaft, wie es zur Situation passt.

7 8[a]. *Dein Thron wird bestehen Immer und ewig, Szepter der Gradheit Ist das Szepter deines Königtums, Du liebst das Recht Und hassest das Unrecht.* אֱלֹהִים kann weder Vokativ, noch Abkürzung für כִּסֵּא י sein, da der König kein Gott ist, vielmehr ist אלהים für vermeintliches יהוה eingesetzt, das aber יְהִיֶה sein sollte (so auch Bruston bei Wellh.). Der Bestand des Thrones wird garantiert durch die Gerechtigkeit vgl. 72 11 f.

8[b] 9[a]. Seine Gerechtigkeit verschafft dem Könige auch sein gegenwärtiges Glück: *Drum hat dich gesalbt Jahwe, dein Gott, Mit Öl der Freude Vor deinen Genossen, Myrrhen und Aloe Sind all' deine Kleider.* קְצִיעוֹת ist offenbar Variante zu אֲהָלוֹת. Die חֲבֵרִים des Königs sind selbstverständlich nicht andere Könige, die doch auch einmal eine Hochzeit feiern, sondern die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mt 9 15, die vornehmen, fürstlichen Führer des Bräutigams, die an dessen Ehrentage natürlich hinter ihm zurückstehen müssen, nicht eben, weil er der König, sondern weil er der Bräutigam ist.

9[b] 10. *Aus Elfenbeinhallen Erfreut dich Saitenspiel, Töchter von Königen Treten her in Kleinodien, Die Königin zu deiner Rechten In Golde von Ophir.* Aus Hallen, deren Täfelung mit eingelegtem Elfenbein verziert ist (Am 3 15 I Reg 22 39), tönt dem König Saitenspiel entgegen: vermutlich sind diese Hallen das vorläufige Absteigequartier der fremden Frauen und vertreten hier das Haus der Braut, aus dem sie in das Haus des Bräutigams überzuführen ist: diese Überführung ist der eigentliche Vermählungsakt. Indem der König mit seinen Genossen, von Musik bewillkommnet, diese Hallen betritt, sieht er sich der Braut und ihren „Freundinnen" gegenüber; beide Züge vereinigen sich, wobei die Königin an die Seite ihres Gemahls tritt. מִנִּי

ist wohl volkstümliche Aussprache für מִנִּים, wobei der nasale Abschlusslaut vernachlässigt wird, der ja beim stat. constr. immer wegfällt. ביקרותיך (mit dag. dirimens s. Ges.-Kautzsch[26] § 24e) steht parallel mit בְּנָתֶם, sonderbar ist aber, dass die Brautführerinnnen die Pretiosen des Bräutigams tragen sollen, denn dass der König, mag er sein, wer er will, „Töchter von Königen" unter seinen „Kleinodien" (das soll heissen: in seinem Harem!) haben und dass diese der Hochzeit beiwohnen sollten, wie man gewöhnlich annimmt, ist schwer zu glauben. Da auch der Rhythmus gestört ist, so schreibe ich: בִּיקָרוֹת נִצְּבוּ. Die Braut wird von fürstlichen Damen geleitet. Jetzt, da die Braut sichtbar geworden ist, wendet sich

11 12[a] der Dichter an diese: *Höre, Tochter, und sieh Und neige dein Ohr! Und vergiss dein Volk Und das Haus deines Vaters, Denn es verlangt Der König nach deiner Schönheit.* L. nach LXX: כִּי יִתְאַוֶּה מֶלֶךְ, der Jussiv ist sinnlos. Der letzte Satz enthält zwar ein bescheidenes Kompliment — ein bescheidenes, denn der König selber ist der allerschönste v. 3 —, auch eine naive Anbequemung an den Gesichtspunkt des Weibes, aber die Braut wird doch als willenloses Objekt des Genusses behandelt. עַמֵּךְ kann auch bedeuten: deine Familie, Sippe (vgl. z. B. II Reg 4 13); man darf also aus dem Wort nicht schliessen, dass die Braut Ausländerin sein muss.

12[b]**—14**[a] (bis כבודה). *Denn er ist dein Herr, Unterwirf dich ihm! Und Tyrus mit Gabe Umschmeichelt dein Antlitz, Die Reichsten des Volks Mit allerlei Kostbarem.* בַּת־צֹר ist poetischer Ausdruck für tyrische Kaufleute, daher der Plur. יְחַלּוּ (eigentlich: sie glätten dein Antlitz, machen dich gutgelaunt). Die Geschenke, die der König ihr durch Vermittlung tyrischer Kaufleute überreichen lässt, bezeichnet der Hofpoet, selber schmeichelnd, als Tribut von Tyrus. Die Reichsten des Volkes, natürlich des jüdischen Volkes, bringen kostbare Hochzeitsgeschenke. Dass כָּל־כְּבוּדָּה zum Vorhergehenden gehört, beweist nicht blos das Metrum, sondern auch der Umstand, dass es zum Folgenden gezogen sprachlich und sachlich unverständlich ist (man übersetzt: ganz Pracht — כֹּל für כֻּלָּהּ! — ist die Königstochter inwendig!). כְּבוּדָּה, inkorrekt für כְּבֻדָּה, bedeutet Kostbarkeit, Schätze vgl. Jdc 18 21. Damit ist der Dichter mit der Begrüssung der Königin fertig. Jetzt beschreibt er die Überführung der Braut und der Brautjungfern aus den Elfenbeinhallen in die Wohnung des Königs.

14[b]**—15**[c] (bis אחריה). *Die Königstochter, Korallen In künstlichen Fassungen, Gold ist ihr Gewand In Buntwirkereien, Geführt wird sie zum Könige, Jungfrauen hinter ihr.* Statt des sinnlosen פְּנִימָה lese ich פְּנִינָה, Sing. zu פְּנִינִים, der allerdings sonst nur als Eigenname vorkommt und hier nom. unitatis sein dürfte. LXX hat dafür חַשְׁבוֹן, das vermutlich aus חַשְׁמַל verderbt ist. Das folgende Wort schreibt man wohl am Besten בְּמִשְׁבְּצוֹת und versteht darunter die Einfassung der Korallen oder Perlen vgl. Ex 28 11 ff. 39 6. זָהָב ist nach dem Metrum enger mit dem folgenden Wort zu verbinden. Zu dem Ausdruck: ihr Gewand ist Gold, ist künstlich gefasste Perle, vgl. v. 9: Aloe sind alle deine Kleider. לְרִקְמוֹת heisst wörtlich: nach Art von Buntwirkereien; wie sonst bunte Fäden, so sind hier Goldfäden in das Kleid eingewirkt. Selbstverständ-

lich gehört dieser Ausdruck zum Vorhergehenden, nicht zu dem Satz: sie wird dem Könige zugeführt! Indem der Zug vorübergeht und in den Palast des Königs einzieht, widmet noch der Dichter

15^{d}**—16** dem fröhlichen Chor der Brautjungfern einige Worte: *Ihre Freundinnen, Die sie sich mitgebracht, Sie werden geleitet Mit Freuden und Jubel, Sie ziehen hinein In die Halle des Königs.* L. לָהּ für לָךְ, denn die Freundinnen hat die Braut aus der Heimat für sich, nicht für den König, den sie gar nichts angehen, mitgebracht, auch kann der König in einem solchen Zusammenhang doch nicht angeredet werden. Das geschieht erst in der Schlussstrophe

17 18: *Statt deiner Väter Werden sein deine Söhne, Wirst sie setzen zu Fürsten Im ganzen Lande, Sie erhalten deinen Namen In allen Zeiten.* Wer König wird, dessen Vater und event. Grossvater ist tot — während sonst der Vater den Sohn zu verheiraten pflegt. Für אַזְכִּירָה ist natürlich יַזְכִּירוּ zu lesen vgl. LXX, denn der Dichter lebt בְּדוֹרוֹ, aber nicht בְּכָל־דּוֹר. Subj. von יזכירו sind übrigens die Söhne des Königs, die nach seinem Tode die Pflicht haben, ihn und seinen Namen zu verehren, wenn auch zur Zeit des Dichters wohl nicht mehr mit eigentlichem Ahnenkult. v. 18^{b} ist deutlich eine schlechte Variante zu v. 18^{a} und besonders das עַל־כֵּן ungewöhnlich thöricht.

Auf welchen König dies Hochzeitslied, das selbst unsre heutigen Allegoristen nicht allegorisch zu deuten wagen, gedichtet sei, ist schwer auszumachen. Da Jahwe der Gott des Königs ist v. 8, so lässt sich kaum an einen fremden König denken. Auch ein vorexilischer König kann nicht in Frage kommen vgl. zu v. 2. Es würde nur Aristobul I überbleiben, wenn nicht die Möglichkeit bestände, dass der Titel מָלָךְ erst bei späteren Verwendungen in den Text gekommen und Ersatz für einen bescheideneren Titel (אֲדֹנִי 110 1) ist. Wer lieber einen ausländischen König, z. B. einen Ptolemäer, für den Adressaten hält, wird in v. 8 etwa אֱלֹהֵי אֱלֹהִים schreiben müssen. In poetischer Beziehung gehört dies ποίημα des selbstbewussten Hofpoeten nicht zu den schlechtesten Dichtungen des Psalters. Ob die Behendigkeit seiner Zunge ausser auf seine Gewandtheit im Versemachen sich auf das gewählte geflügelte Metrum bezieht, weiss ich nicht; letzteres ahmt wahrscheinlich den Tanzrhythmus der die Braut einholenden Chortänzer nach.

Psalm 46.

Drei achtzeilige Strophen, vierhebige Stichen. Eine feste Burg ist unser Gott; er hilft seiner heiligen Stadt gegen die ganze Welt und macht den Kriegen ein Ende.

2—4. Zu diesen Versen gehört noch der hinter v. 4 ausgefallene Kehrvers (v. 8 12). *Jahwe ist uns Zuflucht und Kraft, Als Hilfe in Nöten sehr erfunden* oder vielleicht besser: der sich hat finden lassen. *Darum fürchten wir uns nicht, wenn die Erde sich verwandelt Und wenn wanken die Berge im Herzen des Meeres*, nicht: ins Herz des Meeres, denn wie sollte man sich das vorstellen? und warum sollen sie grade ins Herz des Meeres hineinwanken? Die Berge wurzeln im unterirdischen Meere (יַמִּים poetischer Plur., daher das Suff. v. 4 im Sing., vgl. 24 2) und halten die Erde als deren Säulen an ihrer Stelle fest; wenn das chaotische, Gott und Menschen feindliche Meer tobt, so zittern die Berge, bebt die Erde und droht, ihre Oberfläche (zu הָמִיר ist etwa פָּנֶיהָ zu ergänzen) umzukehren. v. 4 ist Vordersatz zu dem von dem lüderlichen

Abschreiber vergessenen Kehrvers, mit dem zusammen er den Gedanken von v. 2f. wiederholt: *Mögen tosen, mögen schäumen seine Wasser, Mögen beben die Berge, wenn es sich aufbäumt: Jahwe der Heere ist mit uns, Eine feste Burg uns der Gott Jakobs.* גַּאֲוָה ist Infin. mit Femininendung s. zu 45 5[a] (und Hi 38 11). Sagt die erste Strophe, dass sich Jerusalem vor den feindlichen kosmischen Mächten nicht fürchtet, so die zweite Strophe

5—8, dass auch das Toben der Völkerwelt vor Jahwe vergeht. Der MT von v. 5 ist vollkommen unsinnig: ein Strom, seine (oder: dessen) Bäche erfreuen die Gottesstadt, ist der (oder: das) Heilige der Wohnungen des Höchsten. v. 5[b] lässt sich indessen nach LXX leicht verbessern: קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ עֶלְיוֹן, der Höchste hat seine Wohnung, nämlich Jerusalem, „geheiligt“ d. h. für unverletzlich erklärt. Hingegen fragt man sich bei v. 5[a] vergebens, warum ein נָהָר und seine פְּלָגִים neben einander stehen und was man sich unter beiden denken soll. Ich vermute, dass פְּלָגָיו aus יְ֭פֶלֶג, der Bach Jahwes, entstanden und dass נהר ein nicht getilgter Schreibfehler (oder eine Variante) für פלג ist. Dann ist der Sing. יְשַׂמַּח zu lesen: *Der Bach Jahwes erfreut die Gottesstadt, Geheiligt hat seine Wohnung der Höchste.* Die Vorstellung vom Gottesbach ist hier wie 36 9 in übertragenem, geistlichem Sinne verwendet. Der Vers gehört zu den wichtigeren Zeugnissen für den eigentümlichen Nimbus, den die heilige Stadt für das Auge der Juden an sich trug (vgl. noch Ps 48 und 87). v. 6: da Jahwe in ihrer Mitte ist, in ihrem Tempel wohnt, so kann sie nicht fallen, *Es hilft ihr Jahwe gegen die Wende des Morgens.* Der letztere Satz scheint auf Jes 17 14 und auf die Geschichte vom Untergang Sanheribs, der den „Heiligen Israels gelästert“ hatte und dafür in Einer Nacht zu Grunde ging (Jes 37 36), Bezug zu nehmen. Diese Geschichte war aus natürlichen Gründen bei den Juden sehr beliebt und besonders geeignet, den Glauben an die Uneinnehmbarkeit der heil. Stadt zu steigern. Der Verf. hat wahrscheinlich die Vergewaltigung des Tempels und der Stadt durch Antiochus Epiphanes und die syrische Besatzung noch nicht erlebt. In v. 7 kommt mir das מָטוּ sehr unwahrscheinlich vor; wenn die Weltreiche wanken, so ist doch Gottes Donner nicht mehr nötig, auch entspricht מוּט dem parallelen הָמָה nicht. Man kann zur Not mit מָרוּ auskommen: *Es lärmten Völker, rebellierten Reiche: Er liess seinen Donner erschallen, es bangt die Welt.* Zu נָתַן mit בְּ statt mit dem Acc. s. zu 20 8. Die dritte Strophe

9—12 hat einen Stichos zu viel, aber v. 9[b] ist mit seinem prosaischen אֲשֶׁר, dem kakophonischen שָׂם שַׁמּוֹת, dem בָּאָרֶץ, das den Schluss des folgenden Stichos vorwegnimmt, endlich mit seinem nichtssagenden Inhalt: der Staunenswertes gesetzt hat auf Erden, unzweifelhaft unecht. *Auf, schaut an die Thaten Jahwes, Der die Kriege zur Ruhe bringt bis ans Ende der Welt, Den Bogen zerbricht und die Lanze entspitzt*, der Eisenspitze beraubt, *Und die Wagen verbrennt mit Feuer.* עֲגָלוֹת sind sonst die Lastwagen der Bauern, hier vielleicht die Trainwagen, auf denen die schweren Wurfmaschinen befördert wurden; es wird von der LXX durch θυρεοί, viereckige Langschilde, wiedergegeben, obwohl das Wort höchstens die kleinen Rundschilde (עָגֹל, rund) bedeuten könnte. Übrigens ist v. 10[c] um eine Hebung zu kurz; mindestens sollte

man mit LXX וַעֲגָלוֹת schreiben. Der Ps ist nach v. 11 in der Zeit eines allgemeinen Friedens geschrieben, dem grosse Weltkriege voraufgegangen waren. Jetzt lässt der Dichter Jahwe selber sagen, mit welchem Recht und zu welchem Zweck er die Kriege zur Ruhe brachte: *Lasst ab und erkennt, dass ich Jahwe bin, Erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden.* Jene Kriege liegen wohl schon etwas zurück in der Zeit, der Verf. hat kein Verständnis für sie und macht sich seine eigene Vorstellung von den Ursachen ihres Aufhörens. Der Satz: dass ich Jahwe bin, ist eine Lieblingswendung Hesekiels.

Der Dichter scheint einerseits auf frühere Weltkriege zurückzublicken, andererseits die vielfache Profanierung der heiligen Stadt im 2. Jahrh. noch nicht erlebt zu haben. Unter jenen Kriegen versteht man wohl am Besten die Kriege Alexanders und der Diadochen, die jedoch schon in der Ferne liegen. Der Verf. mag gegen Ende des 3. Jahrh. in Jerusalem gelebt haben. Das Gedicht, das sich ja freilich mit Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott" bei weitem nicht messen kann, hat seinen Wert für die Geschichte des universalistischen Gedankens in seinem Zusammenhange mit der eigenartigen Stellung, die Jerusalem als geistige Hauptstadt der Welt in den Augen der Juden einnahm.

Psalm 47.

Dreihebige Vierzeiler. Alle Völker sollen in die Hände klatschen, denn Jahwe, der Gott Israels, das er vor allem liebt, ist der Herrscher der Welt. Ein Neujahrslied.

2 3. Die Völker sollen mit Händeklatschen, das wohl an den Festen üblich war, Jahwe zujubeln, denn er ist *der Höchste, der Hehre, Der grosse König über die ganze Welt.* Nach diesem wohlverständlichen Eingang folgt jetzt die erstaunlich naive Fortsetzung

4 5: Jahwe bringt die Völker unter uns, unter unsere Füsse! Auch wenn man die Eitelkeit der Juden sich aufs Höchste gesteigert denkt, kann man ihnen doch nicht gut zutrauen, dass sie den Völkern zumuten sollten, über ihre schimpfliche Dienstbarkeit unter jüdischem Joche auch noch zu jauchzen. Ich schlage תַּחְתָּיו und רַגְלָיו vor: *Er bringt die Völker unter sich Und die Nationen unter seine Füsse.* יַדְבֵּר ist poetische Verkürzung für יַדְבִּיר und steht selbstverständlich nicht für וַיַּדְבֵּר, als ob der Dichter hier davon sprechen könnte, dass Jahwe einst, in der Urzeit, durch Josua oder David gewisse Völker unterjocht habe! Zu dieser sonderbaren Deutung sind die Exegeten wohl nur veranlasst durch v. 5, der zu sagen scheint, dass Jahwe den Israeliten ihr (LXX: sein) Erbteil ausgewählt habe. Aber wenn man v. 5^a so erklärt, so muss man גְּאוֹן v. 5^b als Bezeichnung des Landes fassen, was schwerlich angeht. Ausserdem ist der Ausdruck: für einen anderen wählen, befremdlich, der Text also in v. 5^a wohl nicht in Ordnung. Ich halte mit Bickell לָנוּ für einen Einsatz, der von derselben Hand stammen wird, die in v. 4 die Suffixe so abenteuerlich vertauschte, und schreibe mit LXX נַחֲלָתוֹ: *Er hat Gefallen an seinem Erbe, An der Hoheit Jakobs, den er liebt.* גְּאוֹן יַעֲקֹב ist wohl Reminiscenz aus Am 8 7.

6 7. *Aufgefahren ist Jahwe unter Jubelschall, Jahwe beim Klang der Posaune, Singet Jahwe* u. s. w. תְּרוּעָה und שׁוֹפָר sind nur des Parallelismus wegen getrennt, gemeint ist das Blasen des שׁוֹפַר תְּרוּעָה Lev 25 9. Dies geschah am ersten Tage des 7. Monats, d. h. am Neujahrstage des vorexilischen Mond-

jahrs (Lev 23 24 Num 29 1), und unser Ps ist augenscheinlich für dies Fest gedichtet, wie er auch in der späteren Zeit dafür verwendet worden ist. Nicht ganz klar ist das עָלָה, Jahwe ist aufgefahren. Die Meinung, dass es sich hier um ein spezielles Ereignis, eine Schlacht oder dgl., handele, zu dem Jahwe herniedergestiegen sei, um danach in den Himmel zurückzukehren, wird durch den Charakter des Gedichts hinlänglich widerlegt und ist überhaupt nur dann möglich, wenn man bei jedem Vers die vorhergehenden vergisst und die folgenden nicht ansieht. Wahrscheinlich liegt ein Terminus der alten Kultsprache vor: von der Opfergesellschaft herbeigerufen, steigt Jahwe zum Opfer nieder, um nach dessen Empfang an seinen Ort zurückzukehren. Der Sinn ist also: Jahwe ist bei unserem Opfer zugegen gewesen, hat es angenommen, und der Ps wurde nach Beendigung und als Abschluss der Opferhandlung angestimmt. Eben daher kommt es auch, dass Jahwe nicht angeredet wird.

8 9. *Denn König der ganzen Erde ist Jahwe, Singet* [*Jahwe*] *ein Kunstlied, König ist Jahwe über die Völker, Jahwe sitzt auf seinem heiligen Thron.* מַשְׂכִּיל, Überschrift mancher Psalmen, muss nach II Chr 30 22 ein Terminus für eine besondere Art des musikalischen Vortrags sein, den wir so wenig verstehen, wie die meisten übrigen technischen Ausdrücke aus der Musik und Poetik der Juden. Unsere Ausdrücke: Fuge, Invention, Oper u. s. w., wären für den Fernstehenden nicht minder unverständlich.

10. *Die Edlen der Völker sind vereinigt Mit dem Volk des Gottes Abrahams, Denn Jahwes sind die Schilde der Erde, Sehr erhaben ist er* [*über alle Völker*]. Mit Olshausen u. a. wird vor עַם ein עַם zu ergänzen sein. Der Schlusssatz, augenscheinlich verstümmelt, ist nach Bickells Vorgang aus 97 9 vervollständigt durch עַל־כָּל־אֱלֹהִים. „Schilde der Erde“ vgl. 89 19 ist ein poetischer Ausdruck für Krieger, Fürsten wie כְּלֵי מִלְחָמָה II Sam 1 27. Der Vierzeiler ist sehr merkwürdig. Was er sagt, ist ja doch zur Zeit des Dichters nichts weniger als nackte Wirklichkeit. Dass der Verf. sich die fremden Fürsten als geistig, aber unbewusst, mit der Judenschaft einig denken sollte, ist nicht zu glauben. Es scheint, dass ihm das Reich Gottes so greifbar vor Augen steht, dass er schon jetzt als gegenwärtig schaut, was der Natur der Sache nach erst in Zukunft wirklich sein wird. Der Name Abrahams deutet an, dass er sich von den Verheissungen in Gen 12 leiten lässt. Übrigens zeigt der Vers, dass der Verf. in v. 4 f. nicht von der Unterjochung der Völker durch die Juden gesprochen haben kann, denn hier treten doch die Edlen der Völker als einigermassen Ebenbürtige neben das Volk Jahwes.

Für ein Neujahrslied war die Hervorhebung des universalistischen Gedankens der israelitischen Religion, zu der an sich schon der Kult anregte (s. z. B. Schlussbem. zu Ps 22 B), besonders gut angebracht. Der Jahreswechsel soll die Frommen in das neue Jahr hineinführen mit dem Trost, dass ihr Gott die Welt und das Schicksal beherrscht, und giebt einen Ausblick auf den grossen Wechsel der Dinge, der in der Zukunft bevorsteht. Im Übrigen ist das Gedicht ja wesentlich eine liturgische Komposition, sodass über seine Abfassungszeit kaum etwas Näheres auszumachen ist.

Psalm 48.

Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Gedicht eines Pilgers aus dem Süden, der mit mehreren anderen zu der heiligen Stadt gewallfahrtet ist, sich ihrer stolzen Schönheit und ihrer Gnaden freut und das Andenken seinen Kindern heimbringen will.

2 3a. *Gross ist Jahwe und sehr gepriesen* oder: preisenswert *In der Stadt unseres Gottes, Sein heiliger Berg, schön von Erhebung, Die Wonne aller Welt.* Der Dichter beginnt mit einem Wort über Jahwe, wie es gleichsam der religiöse Anstand verlangt, aber da sein Gedicht die Gottesstadt verherrlichen soll, so lenkt er mit seinem: „gepriesen in der Stadt Gottes" rasch zu ihr über. Unrichtig wäre es daher, mit der LXX הַר קָדְשׁוֹ als Apposition zu עִיר aufzufassen, es ist Subjekt eines neuen und zwar des wichtigeren Satzes. Der heilige Berg ist die Wonne der ganzen Erde, sagt der Dichter, angeregt durch die Wahrnehmung, dass er, der Pilger, sich mitten unter Pilgern aus der ganzen Welt befindet. Er wird zu einem grossen Fest, etwa zum Osterfest, nach Jerusalem gewandert sein und trifft da eine Versammlung, wie sie Act 2 9ff. aufgezählt wird. Den heil. Berg kann er nicht hoch nennen, so nennt er ihn „schön von Erhebung" (נוֹף nach dem arabischen Sprachgebrauch: Höhe), dabei, wie es scheint, seine Vertrautheit mit der griechischen Sprache verratend, die für ihn die tägliche Sprache sein mochte, vgl. Καλλικολώνη.

3b **4**. *Der Berg Zion im äussersten Norden Ist die Stadt eines grossen Königs, Jahwe hat in ihren Hochbauten Sich kundgethan als feste Burg.* יַרְכְּתֵי צָפוֹן muss Anspielung auf Jes 14 13 (s. d.) sein, will also den Zion als Gottessitz bezeichnen; von צָפוֹן her kommt Jahwe auch Hes 1 4. Da man aber kaum annehmen darf, dass der Autor dem Ausdruck צָפוֹן einen fremden, etwa geistlichen oder kabbalistischen Sinn untergelegt habe, so lässt sich diese Aussage über die Lage Zions nur unter der Annahme begreifen, dass der Dichter im tiefsten Süden daheim war, z. B. in Oberägypten, und dass die Ländermassen des Nordens in seiner Vorstellung zu einem schmalen Streifen verschwammen. Man weiss ja aus alten Karten, wie sich den Zeichnern der tabulae ferne Länder und Meere perspektivisch zu verkürzen pflegen. Der Dichter hatte sich für die Pilgerfahrt durch die Lektüre der heil. Schriften, die ihm zu Gebote standen, präpariert und, wie es bei einem starken einseitigen Interesse oft geschieht, alles, was er von Bemerkungen über Gottessitze in ihnen fand, auf den Zion bezogen; der Zion muss in den „Winkeln des Nordens" liegen, weil dort der הַר מוֹעֵד Jes 14 13, den er wohl mit dem אֹהֶל מוֹעֵד kombiniert, liegt. Dass der grosse König von Zion, Jahwe, sich kund gethan „zur festen Burg", sodass er als feste Burg erkannt wurde, wird nun in den beiden folgenden Strophen, zunächst in

5 6 nachgewiesen: *Denn siehe, Könige kamen zusammen,* verabredeter Massen, *Rückten heran insgesamt: Sie sahen, so erstarrten sie, Wurden bestürzt, erschreckt.* Der Verf. denkt wohl an die Geschichten, die er im B. Jesaia gelesen oder auch aus ihm herausgelesen hat, an die rauchenden Feuerstummeln Jes 7, an die Assyrer Jes 17 12—18 7 29 1ff. 36 37 14 4ff.; er stellt

sich das Schicksal der Feinde, die Jerusalem anzutasten kamen, nach Art der späteren Juden ganz märchenhaft vor: kaum erblickten die bösen Gottesfeinde die heilige Stadt, da ging es ihnen wie dem Gog bei Hesekiel oder dem Belsazar, als er Jahwe lästerte, sie wurden von einem plötzlichen Gottesschrecken überfallen (vgl. auch die Geschichte von Heliodors Attentat auf den Tempel in II Mak 3). Weiter ausgemalt wird das in

7 8: *Zittern erfasste sie dort, Wehen gleich der Gebärenden; Durch den Oststurm zerbrachst du Schiffe von Tarsis,* d. h. Orlogsschiffe, wie sie ein ägyptischer Jude auf seiner Pilgerfahrt genug zu sehen bekam. Wie die Kriegsschiffe mit Jerusalem in Verbindung gebracht werden können, ist allerdings schlecht einzusehen, aber der Verf. hat die Tarsisschiffe in Jes 2 16 gefunden, folglich haben sie eine Beziehung zu Jerusalem. Ähnlich schliesst Paulus Rm 10 18: alle Heiden müssen vom wahren Gott gehört haben, denn das steht in Ps 19 5. Nachdem nun der Autor das Wichtigste von dem, was er in den Schriften fand, repetiert hat, schildert er nun, was er als Pilger gesehen hat

9: *Wie wir's gehört, so haben wir's gesehen In der Stadt Jahwes der Heere, In der Stadt unseres Gottes, die Jahwe Aufrecht hält für immer.* „Hören" wie 44 2. Gesehen hat der Pilger alle denkwürdigen Stätten, wo ein Wunder geschehen ist, ein Feind gestanden hat, ein Attentäter seine Strafe erhielt. Vor allem sind er und seine Pilgergenossen

10 11a in den Tempel gegangen zur Teilnahme am festlichen Gottesdienst und zu stiller Andacht: *Wir haben bedacht, Jahwe, deine Gnade Inmitten deines Palastes: Wie dein Name, so ist dein Lobpreis Bis zu den Enden der Erde,* עַל für אֶל. Im Tempel haben sie wahrgenommen, dass auf der ganzen Erde Jahwe bekannt ist und gepriesen wird, weil sie Pilger aus allen Ländern (Act 2 9 ff.) angetroffen haben. Dort sind sie der Huld Jahwes und, wie

11b **12** fortfährt, der Regententhätigkeit Jahwes so recht inne geworden, hier, in der Umgebung der Bürger Jerusalems und der Judäer, die gleichsam unter der direkten Jurisdiktion Jahwes und seines heiligen Kollegiums stehen: *Von Gerechtigkeit ist voll deine Rechte, Es freut sich der Berg Zion,* d. h. Jerusalem, *Es jubeln die Töchter Zions,* die übrigen judäischen Städte, *Um deiner Rechte willen,* oder um deiner Gerichte willen, bei denen dann aber wohl nicht an grosse geschichtliche Gerichtsthaten, sondern eher an Jahwes Regiment im täglichen Leben zu denken ist. Jetzt fordert der Dichter seine Reisegefährten — selbstverständlich doch nicht die Bewohner der Stad — auf, die Stadt genau zu besichtigen

13 14a: *Durchkreist Zion und umwandert sie* (das weibliche Suff. zeigt, dass die Stadt gemeint ist), *Zählt ihre Türme, Betrachtet aufmerksam ihren Wall, Durchschreitet ihre Hochbauten!* חֵילָה für חֵילָהּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 91 e. פַּסֵּג ist gebraucht wie aramäisches פְּזַע und möglicher Weise daraus verschrieben. Dass nur Fremde, nicht Einheimische, die Türme zählen, um davon erzählen zu können, sollte doch einleuchten. Den Zweck giebt die Schlussstrophe

14b 15 ausdrücklich an: *Damit ihr's erzählt dem folgenden Geschlecht, Dass dies Jahwe ist, Unser Gott für immer und ewig. Er wird uns leiten.* Aus der Herrlichkeit der Stadt kann man auf ihren Beschützer schliessen. Die Pilger werden daheim ihren Kindern die Grösse ihres Gottes deutlich machen an den Schilderungen der Gottesstadt und sie dadurch in dem Vertrauen auf seine Leitung bestärken. Das עַלְמוֹת, wie nach 46 1 zu sprechen sein wird, ist eine musikalische Notiz zu diesem oder (vielleicht eher) zu dem folgenden Psalm.

Ps 48 ist ein rührendes Zeugnis von der Anhänglichkeit mancher Diasporajuden an die heilige Stadt und von ihrer Bedeutung für die Einheit der Judenheit. Wir treffen hier ausserdem auf die verhältnismässig seltenen Spuren, die die Sitte des Pilgerns nach dem gelobten Lande im AT hinterlassen hat (vgl. noch Dtn 11 30 und s. zu Jes 35 8 ff.). Interessant ist auch zu sehen, welchen Gebrauch die Juden von den älteren Prophetenschriften machten. Der Ps könnte entstanden sein, als JSir 50 geschrieben wurde.

Psalm 49.

Fünf Strophen zu je zwei dreihebigen Vierzeilern und einem Distichon als Refrain, der aber nicht weniger als dreimal vom Abschreiber weggelassen ist. Der Refrain enthält das Thema, in dessen Besprechung der Dichter lehrt, dass alle Menschen sterben müssen und sich mit keinem Gelde vom Tode loskaufen können, dass aber den Frommen Jahwe zu sich nimmt.

2—5. Sehr weitschweifige Einleitung. Im ersten Vierzeiler eine Aufforderung an alle Menschen, zuzuhören, deren anspruchsvoller Ton mit der nachfolgenden Leistung eigentlich nicht im rechten Verhältnis steht. Indessen mag einigermassen zur Entschuldigung dienen, dass die Unsterblichkeitslehre zur Zeit des Verf.s noch nicht jedem Leser geläufig war. *Sowohl Menschen wie Mannen:* die בְּנֵי־אִישׁ sind wahrscheinlich die Angehörigen der stimmfähigen Bürger, der „Männer" der Stadt oder des Volkes (vgl. 4 3); die ganze Anrede macht aber einen etwas schwülstigen Eindruck. Im zweiten Vierzeiler v. 4 5 versichert der Autor, dass das Sinnen (הֶגְיוֹת nur hier, späte Form) seines Herzens Einsicht sei (תְּבוּנוֹת und תְּבוּנוֹת wohl beides abstr. Sing., späte Form), und fährt fort: *Ich will neigen einem Spruch mein Ohr, Mit der Cither mein Rätsel lösen:* er will einen Spruch, der nicht von ihm selber stammt, da er ihm sein Ohr neigen will, durchnehmen und dessen rätselhaften oder paradoxen Sinn im Gesange erklären. Aber nun folgt der Spruch gar nicht, und der unkritische Leser verfällt auf die Meinung, der Verf. wolle auf eine göttliche Eingebung lauschen und mit deren Hilfe ein Problem lösen. Wer dann weiter liest, merkt von einem Problem und dessen Lösung nirgends etwas und wird dann wohl, wenn er nicht ganz gedankenlos ist, den Dichter von dem Vorwurf freisprechen, ein מָשָׁל und eine חִידָה mit der Inspiration in Verbindung gebracht zu haben. Die Schuld an der Dunkelheit trägt der Abschreiber, der hier wie in Ps 46 und Hi 28 den Kehrvers weggelassen hat (v. 13 21): *„Der Mensch in Pracht hat nicht Bestand, Gleicht dem Vieh, das abgethan wird."* Dies Maschal, das nach v. 5a nicht vom Dichter erdacht, sondern anderswoher, wahrscheinlich aus dem Volksmund genommen und von ihm höchstens in die jetzige Form gebracht ist, will er betrachten, es soll das Thema seiner poetischen

Weisheitsrede sein. Wenn er es eine חִידָה nennt, so muss es etwas Paradoxes enthalten, das ist nicht der Fall, wenn man mit v. 21 וְלֹא יָבִין liest (denn der Untergang eines unverständigen Reichen hat nichts Auffälliges), wohl aber, wenn man mit v. 13 בַּל־יָלִין für ursprünglich hält. Im Volksmund hat, wie ich glaube, das Sprichwort besagt: es taugt nicht, in hohen Würden zu leben und in Sammet und Seide einherzustolzieren, denn dann ist man zu vielen Gefahren ausgesetzt und hat zu gewärtigen, von einem misstrauischen oder habsüchtigen Machthaber wie Schlachtvieh abgethan zu werden — besser, man lebt bescheiden und verborgen, dafür aber ungeschoren. Diesem verständlichen, übrigens die Unsicherheit der öffentlichen Zustände illustrierenden Satz, der zugleich von dem nüchternen gesunden Urteil der ungelehrten Juden zeugt, giebt nun der Autor einen paradoxen Charakter, indem er den Erfahrungssatz zu einem allgemein giltigen Satz macht, der der Erläuterung bedarf; ihm kommt das als sehr weisheitsvoll vor, während ein unbefangener Leser das nicht findet und eher an die Verkehrtheit der Gelehrten denkt.

6—10[a] (bis עוֹד). *Warum soll ich mich fürchten in böser Zeit, Während der Mammon der Verkehrten mich umgiebt?* יסובני inkorrekt für יְעָקְבֵי, meine Fersen, giebt keinen Sinn; legt man ein sonst unbekanntes עָקֵב, Nachsteller, zu Grunde, so passt der Gedanke nicht in das Gedicht, das gar nicht von Angriffen auf den Dichter oder seine Gesinnungsgenossen und von dem Schutz vor ihnen spricht, auch ohne völlige Konfusion nicht sprechen könnte. Wie v. 17 zeigt, handelt es sich um die Furcht, die den Frommen beschleichen kann, wenn er sieht, wie andere glücklich sind, er selbst aber im Unglück ist und keine Hoffnung hat, einmal für das Unglück entschädigt zu werden, die Furcht, aus dem Leben zu müssen, ohne „Gutes gesehen zu haben“. Für den Dichter des Hiob ist dies in der That ein Bestürzung erregender Gedanke (cap. 21). Der Dichter mag עָקֵב (das י durch Dittographie entstanden oder statt ים—) geschrieben, wird dies aber im Sinn des aramäischen עקם, des hebr. עָקַשׁ, gemeint haben. Was nun die Schuld, עָוֹן, eines anderen mit meinem Geschick und meiner Furcht zu thun hat, das ist, wenigstens in diesem Zusammenhang, nicht einzusehen. Da v. 17 unsern Vers variiert, so wage ich, הוֹן oder אוֹן für עָוֹן zu schreiben. Der Sinn ist derselbe wie 73 3: wo ich den Wohlstand der Gottlosen mit ansehen muss. Zu dem ganzen Zusammenhang scheint mir die Lesart der LXX בְּיוֹם רָע v. 6[a] besser zu passen als das בִּימֵי רָע des MT. Für die Richtigkeit der Abänderung des עון in den Begriff Reichtum spricht die Fortsetzung v. 7: *Derer, die da vertrauen auf ihr Vermögen Und der Menge ihrer Schätze sich berühmen?* Besonders aber zeigt der zweite Vierzeiler, dass der Verf. an Angriffe auf sich gar nicht denkt, sondern nur die Schicksale der Menschen gegen einander abwägen will, v. 8 bis עוֹד in v. 10: *Fürwahr, nicht kauft sich einer los, Giebt nicht Gott sein Lösegeld, Und zu teuer ist der Loskauf seiner Seele, Und abstehn muss er für immer, noch weiter zu leben.* אח v. 8 kann nicht den Bruder bedeuten, denn abgesehen davon, dass אָחִיו zu erwarten wäre, kommt es nicht darauf an, ob man einen anderen, sondern ob man sich selbst vom Tode loskaufen kann. L. daher אַךְ und יִפְדֶּה. Das Lösegeld würde nach diesem Ps Gott empfangen, nach Elihu in Hi 36 24 f. erhält

es, wie es scheint, der Todesengel, der die Seele in die Unterwelt bringt; es kann aber nun und nimmer nicht in Geld bestehen. Zu teuer, d. h. unerschwinglich ist der Loskauf v. 9 (l. נַפְשׁוֹ), und abstehen muss er — nicht vom Zahlen des Lösegeldes, wie man meist erklärt, als wäre v. 9 eine Parenthese und enthielte den närrischen Gedanken: der Reiche pflegt zwar Gott ein Lösegeld anzubieten, muss aber auf den Abschluss des Handels verzichten, weil Gott zu viel fordert. Kommt denn dergleichen vor? Der redselige Autor will doch nur sagen: Geld schützt vor dem Tode nicht. Man muss doch nicht vergessen, dass der Verf. ein vernünftiger Mensch gewesen sein und keine Kindereien geschrieben haben wird. Dass der Autor nicht etwa an die Möglichkeit denkt, das Leben durch fromme Stiftungen zu verlängern, ist doch wohl sicher. Wenn Gott „die Seele abfordert", so hilft vielleicht Gebet und Sündenbekenntnis, nach der Meinung des einen oder anderen vielleicht auch irgend ein superstitiöses Mittel, aber mit dem Angebot einer Geldsumme an Gott macht keiner auch nur den Anfang, kann also auch nicht davon „abstehen". Die Fortsetzung von וְחָדַל ist vielmehr, wie auch Bickell gesehen hat, v. 10 וְיִחְיֶה עוֹד: er muss für immer darauf verzichten, noch weiter zu leben (s. zu 39 5). Damit hat der Autor uns wieder vor den Gedanken geführt, den der auch hier einzusetzende Kehrvers ausspricht: der Mensch in Pracht bleibt nicht u. s. w., nur dass er die „Pracht" nicht, wie ursprünglich sicher das Sprichwort will, zur Ursache des Untergangs macht, sondern nur nachweist, dass sie vor diesem nicht schützt. Der „Mensch in Pracht" ist auch das Subj. des Satzes, mit dem die dritte Strophe

10—13 (von לָנֶצַח an) beginnt: *Sollte er nimmer die Grube sehen? Nein, er sieht sie! Weise sterben, Zumal Thor und Narr kommen um Und lassen anderen ihr Vermögen,* können es nicht für sich selbst brauchen, um den Tod abzukaufen und ihr Leben in Herrlichkeit weiter zu führen. לָנֶצַח leitet eine rhetorische Frage ein, bei der die Betonung dieses ersten Wortes die Fragepartikel unnötig macht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 150a. Das folgende כִּי ist „vielmehr", wie oft nach einer Negation. Die „Weisen" sind natürlich nicht weise im religiösen Sinn, sondern im Sinn der „Weisheit dieser Welt", wie das parallele Thor und Dummkopf zeigt. Der zweite Vierzeiler v. 12 f. ist defekt: *Gräber sind ihre Häuser für immer, Ihre Wohnungen für und für,* [*Unterging deren Gedächtnis,*] *die da nannten Nach ihren Namen ganze Länder.* Für קִרְבָּם ist natürlich mit LXX קִבְרָם zu lesen. Vor v. 12c mit seinen vier Hebungen setze ich noch zwei aus 9 7: אָבַד זִכְרָם. An die Männer, nach denen Alexandria, Antiochia, Ptolemais u. s. w. mit den zugehörigen Landschaften benannt wurden, denkt kein Mensch mehr. Dann der Kehrvers v. 13, wo נִדְמוּ Relativsatz zu בְּהֵמָה und ad sensum konstruiert ist. Die vierte Strophe

14—16 stellt das Los der Weltmenschen und der Frommen einander gegenüber. *Das ist das Geschick derer, die Selbstvertrauen haben, Und der Ausgang* (l. mit Wellh. אַחֲרִיתָם) *derer, die an ihrem Munde Gefallen finden,* die auf ihr Vermögen vertrauen und sich seiner berühmen, Wiederaufnahme von v. 7. v. 15a: *Wie Schafe weidet der Tod sie, Und herab fahren sie graden*

Wegs in die Unterwelt. Hinter כַּצֹּאן steht der Relativsatz: „die man nach Scheol versetzte“, aber diese Glosse, die sich als solche schon durch ihren Stil verrät (die „man“ versetzte), trifft in sofern nicht das Richtige, als das Weiden nicht in Scheol geschieht, wo die Abgeschiedenen auch nicht mehr geweidet werden, sondern regungslos daliegen; vielmehr bedeutet das Weiden das Zusammentreiben und Fortführen der Menschen durch den Tod, der hier personificiert ist wie Hi 18 13 und, wie dort, die Krankheiten und Unglücksfälle als Werkzeuge benutzt, gewissermassen als Hunde, die die willenlose Herde forttreiben, sodass sie „graden Wegs“, ohne Besinnung und ohne Widerstand, in Scheol hinab muss. Für das absurde וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים („und die Redlichen herrschten über sie“!) l. nach Klostermann: וְיִרְדוּ בְּמֵישָׁרִים. Das Bild ist nicht ohne poetische Wirkung und erinnert an die „Totentänze“ des Mittelalters. v. 15b: *In Bälde, so muss ihre Gestalt zerfallen,* die Gestalt des „Menschen in Pracht“, *Scheol ist* [*für immer*] *Wohnung ihr.* לִבְקָר, auf den (nächsten) Morgen, bald vgl. 90 14. וְצִירָם (das Ktīb ist richtig) mit Waw apodosis (Ges.-Kautzsch 26 § 143 d): so ist ihre Gestalt zum Zerfallen, l. לִבְלוֹת mit Bickell (zu לְ mit dem Infin. in diesem Sinne s. Ges.-Kautzsch26 § 114 h). Der Schlusssatz ist im MT zu kurz, מִזְבֻּל ausserdem sinnlos; mit Bickell lese ich: לְעוֹלָם זָבָל, die vier ersten Konsonanten sind wegen Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden שאול ausgefallen. Der Verf. stellt sich vor, dass man in derselben Gestalt und Kleidung in Scheol liegt, die man oben hatte, vgl. Jes 14 9 I Sam 28 14. v. 16: *Aber Jahwe kauft meine Seele los Von der Gewalt Scheols, denn er nimmt mich zu sich.* Der Ton liegt wohl auf יהוה: Schätze habe ich nicht nötig, um vom Tode losgekauft zu werden, Jahwe kauft mich los. Hier wird Scheol als Gläubiger gedacht, in v. 8 f. Jahwe (in Hi 33 24 f. der Todesengel); ähnlich steht es mit dem NTl. λυτροῦν. Ein Widerspruch ist darum nicht vorhanden, Scheol oder der Tod ist eine relativ selbständige Behörde, aber Gott der Oberherr. לָקַח ist augenscheinlich schon ein term. techn. für entrücken, in den Himmel oder ins Paradies versetzen wie II Reg 2 9 10 Gen 5 24 Ps 73 24 Jes 53 8. Der Dichter kennt wie der von Ps 73 eine Unsterblichkeitslehre, die nur dem Frommen gilt; nach der realistischen Sinnesart der Juden darf man für sicher annehmen, dass diese Lehre mit ganz bestimmten Vorstellungen über den Ort, wohin man nach dem Tode entrückt wird, verbunden war. Der Dichter von Ps 39 rührte nur ganz schüchtern an das Geheimnis, der von Ps 73 hat die Lehre in den heil. Mysterien seiner Religion kennen gelernt, unser Autor behandelt sie als etwas Feststehendes. Merkwürdig ist, dass in den kanonischen Schriften die neue Lehre überall nur ganz kurz berührt und mehr wie eine strittige (Koh 3 21) oder wie eine esoterische (Ps 73) Lehre behandelt wird — wie ja auch andere Stellen das künftige Geschick etwas anders, nämlich als Wiederbelebung der nach Scheol gekommenen Frommen denken (Jes 26 19 Dan 12 2). Auch das NT hat keine einheitlichen Vorstellungen über das Jenseits, und was die Kirchenlehre anbelangt, so braucht man nur an den Streit über den Seelenschlaf zu erinnern. Im AT hat man das Gefühl, dass die neue Lehre durch die Fremden (Perser, Griechen) angeregt, aber nur zögernd und erst dann angenommen worden ist, als man eine so zu sagen physikalische

Unterlage für sie gewonnen hatte. Auf eine Unsterblichkeitslehre metaphysischer Art, ohne realen kosmologischen Hintergrund, hätten sich die Juden nicht eingelassen, wären auch nicht reif dafür gewesen. Hinter v. 16 ist wieder der Kehrvers einzuschalten.

17—21. Schlussfolgerung aus der gesamten Ausführung, v. 6 wieder aufnehmend. Man soll, sagt v. 17 18, sich nicht beunruhigen, wenn jemand reich wird, denn er kann die Schätze im Tode nicht mit nach Scheol nehmen. v. 19 20: *Wenn er seine Seele segnet in seinem Leben,* s. zu 10 3, *Und sie lobt, weil sie es sich wohl sein lässt,* l. יוֹדֶה und לָהּ, *Kommen wird sie doch zur Wohnung seiner Väter, Die in Ewigkeit das Licht nicht sehen.* דּוֹר wäre in der Bedeutung „Geschlecht" ganz überflüssig; es bedeutet hier Wohnung wie Jes 38 12 53 8. Im Kehrvers v. 21 ist בַּל יָלִין nach v. 13 zu schreiben.

Wichtig, aber auch nur religionsgeschichtlich wichtig ist in Ps 49 nur v. 16, im Übrigen erfüllt der Dichter die Erwartungen, die er durch den gewaltigen Posaunenstoss am Anfang erregt, keineswegs; der Hauptgedanke, dass Reichtum nicht vor dem Tode schützt, ist so trivial wie möglich. Wegen v. 16 ist der Ps von einem Manne pharisäischer Richtung geschrieben und sehr jung.

Psalm 50.

Dreihebige Vierzeiler. Nach einem anspruchsvollen Eingang lässt der Dichter Jahwe eine Strafrede an das Volk halten, das ihm Opfer bringt und viel vom Gesetz redet, aber die Zucht hasst.

1 2. *Jahwe redet und es erschrickt die Erde Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang; Von Zion, dem Wunder an Schönheit, Ist der Gott der Götter aufgeglänzt.* Das אֵל אֱלֹהִים, das die LXX in natürlicher Weise mit θεὸς θεῶν wiedergiebt, während die Späteren die geschmacklose Nebeneinanderstellung Gott, Gottheit, Jahwe herauskünsteln, überfüllt den ersten Stichos und scheint mir die richtige Variante zu dem אֱלֹהִים im vierten Stichos v. 2b zu sein, die nur an den falschen Platz geraten ist. Wit Wellh. schreibe ich וַתִּקְרָא für וַיִּקְרָא, denn das Zusammenrufen der Welt, das übrigens erst v. 4 kommt, sollte, wenn neben dem Reden, dann vor ihm stehen. Jahwe „glänzt auf" (80 2 Dtn 33 2), seine Lichtglorie wird sichtbar. Zion wird die Vollendung der Schönheit genannt nach Thr 2 15. Die ganze Strophe ist Nachahmung von Dtn 33 2 ff., steht aber in gar keinem verständlichen Verhältnis zu der nachfolgenden Rede mit ihrem sehr bescheidenen Inhalt. Wenn der blosse Gebrauch poetischer Ausdrücke (die noch dazu entlehnt sind) poetisch ist, so ist es diese Strophe, wenn die poetische Form und Farbe mit dem Inhalt übereinstimmen muss, dann nicht. Dass zu einer blossen moralischen Strafrede eine Theophanie mit all ihrem Apparat in Scene gesetzt wird, charakterisiert das Gedicht von vornherein als das Werk eines Epigonen, der mehr will, als er kann.

3 4. v. 3a passt nicht in den Zusammenhang, mag man den Satz als Wunsch fassen: es komme unser Gott und schweige nicht, oder als Aussage: er kommt und wird ja wohl nicht schweigen. Natürlich giebt blos die erstere Fassung einen Sinn, beweist aber zugleich, dass v. 3a nur der Stossseufzer eines Lesers sein kann, der übrigens begriffen hat, dass der Dichter nur etwas be-

schreibt, was man sich wohl wünschen möchte, was aber doch blosse Phantasie ist. v. 3b: Feuer frisst vor ihm, um ihn „stürmt es“ (Fem., s. Ges.-Kautzsch26 § 144 c), wie I Reg 19 11 12. v. 4: *Er ruft zum Himmel oben Und zur Erde, zu richten sein Volk,* das Richten reduciert sich dann freilich auf eine blosse Strafpredigt, die der Dichter auch aus eigenem Vermögen halten könnte. Der Himmel wird nach dem Vorbilde von Dtn 32 1 Jes 1 2 zum Anhören dieser Predigt herbeiberufen. מֵעַל für מִמַּעַל wie Gen 27 39 45 25.

5 6. *Versammelt ihm seine Frommen, Die seinen Bund geschlossen überm Opfer, Und es sollen melden die Himmel seine Gerechtigkeit, Denn Jahwe will Richter sein!* Der MT hat in v. 5 das Suffix der 1. pers., die LXX dagegen לוֹ, חֲסִידָיו und בְּרִיתוֹ; in v. 6 spricht LXX וְיַגִּידוּ aus. Überall verdient LXX den Vorzug. Denn nach dem MT wird nicht blos die Rede Gottes, die schon v. 5 käme, durch v. 6 unterbrochen, sondern auch wunderlicher Weise der Himmel aufgefordert, ihm die Juden herbeizuholen; der Himmel aber, statt dies zu thun, verkündigt seine Gerechtigkeit! Hingegen nach der LXX fordert der Dichter diejenigen, denen es obliegt, die Vorsteher des Volkes, auf, die Juden zu versammeln, und sagt dann im Voraus, dass die Himmel zu erzählen haben werden von Jahwes Gerechtigkeit, weil er nämlich richten will. An die Herbeirufung der Diaspora, wie einige wollen, kann nach dem Inhalt der Rede nicht gedacht werden, die Diaspora opfert keine Tieropfer. חֲסִידִים ist ein Ehrenname für die Juden; der Ausdruck: die den Bund schlossen über dem Opfer, scheint sich auf die Erzählung Ex 24 5 ff. zu beziehen. Der folgende Vierzeiler

7 hat nur drei Stichen, und man könnte geneigt sein, ihn mit Bickell für einen Zusatz nach 81 9 11 anzusehen; indessen ist eine Nennung der Person, die v. 8 ff. im Sing. angeredet wird, nicht gut zu entbehren, auch berührt sich ohnehin unser Ps sehr viel mit den übrigen „Asaphpsalmen“ (73—83), sodass die Übereinstimmung von v. 7 mit 81 9 ff. nicht weiter verdächtig ist. Vielleicht darf man, wie Bickell zuerst wollte, v. 7 aus 81 11 vervollständigen: *Höre, mein Volk, und lass mich reden, Israel, und lass mich dir Vorhalt machen, Jahwe, dein Gott, bin ich,* [*Der dich heraufbrachte aus Ägypterland*]. הַעֵד בְּ wird durch das הוֹכִיחַ v. 8 erklärt.

8 9. *Nicht wegen deiner Opfer rüge ich dich, Da deine Vollopfer täglich vor mir sind,* das „tägliche“, תָּמִיד, heisst ja auch das regelmässige Brandopfer, *Nicht nehme ich aus deinem Haus den Farren, Aus deinen Hürden Böcke.* Sie werden ihm zwar dargebracht — und dagegen hat der Verf. an sich nichts einzuwenden —, aber Gott nimmt sie nicht materiell an, denn er hat nach

10 11 sie nicht nötig: *Denn mein ist alles Wild des Waldes, Die Tiere auf tausend Bergen, Ich kenne alle Vögel des Himmels, Und was sich regt auf dem Felde, steht mir zur Verfügung.* Da אֶלֶף sonst nicht nach einem stat. constr. steht, so ist wohl הָרֵם für הררי zu schreiben. Sodann ist הָרִים v. 11a, das vermutlich Korrektur zu v. 10b war, durch das שָׁמַיִם der LXX zu ersetzen, schon deswegen, weil man bei den Vögeln der Berge zunächst an die (unreinen) Aasvögel denken würde. Aus den בְּהֵמוֹת, mit denen die Hirsche, Rehe u. s. w. gemeint sind, haben die Juden später das eine Behemoth (Nilpferd) von Hi

40 15ff. gemacht und die abenteuerlichsten Fabeln daran geknüpft. זִיז nur noch 80 14. עִמָּדִי bei mir, in meinem Besitz.

12 13. Jahwe könnte, wenn er Hunger hätte, sich schon selber ernähren, da ihm die ganze Welt zur Verfügung steht. Und er wird doch nicht Rindfleisch essen und Bocksblut trinken? Eine Belehrung im allergröbsten Stil, aber vielleicht für manche Juden nicht ganz unnötig, wenn man berücksichtigt, welch unglaublich sinnliche Vorstellungen selbst noch die Verff. des Talmud von Gott haben. Eigentlich vermisst man eine Beantwortung der Frage, warum denn überhaupt noch Opfer gebracht werden sollen. Denn dass sie abzuschaffen seien, sagt der Verf. nicht, kann es auch nach v. 8 nicht sagen wollen.

14 15. Aber offenbar ist ihm das Gebet beim Opfer, das Lob beim Lobopfer (תּוֹדָה bedeutet beides), die Hauptsache, das Opfer selber also wohl nur die aus irgend einer unbekannten, jedoch noch giltigen Ursache notwendige vermittelnde Handlung bei Darbringung von Lob und Dank, sowie (v. 15) bei der Anrufung Gottes in der Not und seiner Ehrung nach empfangener Hilfe. Die lange Erörterung in v. 8–15, die nur sagt, worüber Jahwe keine Strafpredigt halten will, trägt ganz gewiss nicht den Charakter der prophetischen Polemik gegen das Opfer. Einem Amos, Jesaia, Jeremia fällt es nicht ein, mit rationalen Gründen gegen das Opfer zu Felde zu ziehen; auch war das Volk zu ihrer Zeit zwar der Meinung, dass Jahwe den Duft der Opfer gern rieche (Gen 8 21 I Sam 26 19), hatte aber gewiss nicht die Aufklärung nötig, dass Jahwe nicht im groben Sinn des Wortes sich von den Opfern nähre, seinen Hunger mit ihnen stille. Es scheint, dass die unteren Volksschichten in der nachexilischen Zeit geistig tiefer stehen als vorher. Wer das nicht annehmen will, muss unseren Verf. einer ganz leeren Rhetorik beschuldigen. Mag man annehmen was man will, so hat der Verf. jedenfalls nicht die Absicht, auf Abschaffung der Opfer zu dringen, die ja im Gesetz vorgeschrieben sind. Nur das darf man sagen, dass seine Ausführung es leichter verständlich macht, dass die Juden nach 70 p. Chr. ohne das Opfer auskommen konnten.

16 17. Die neue Überschrift v. 16a: „und zum Gottlosen sprach Gott", ist von einem Späteren verfasst, der nicht erkannte, dass v. 16ff. schon in v. 1–7 eingeleitet und gar nicht an den Gottlosen, sondern an das ganze Volk gerichtet und dass v. 8–15 nur eine ausführliche Vorbereitung für die Strafrede ist: nicht der Opfer wegen, die du mir ganz korrekt bringst, weise ich dich zurecht, sondern weil du mit schlechten Leuten verkehrst und zu klatschen liebst — was noch lange keine „Gottlosigkeit" ist. *Was hast du von meinen Gesetzen zu reden Und meinen Bund in deinen Mund zu nehmen, Während du die Zucht hassest Und meine Worte hinter dich wirfst?* v. 17 ist Zustandssatz. Wenn jemand nicht die Zucht übt, die das Gesetz verlangt, dann sollte er sich auch nicht des Judentums rühmen. Worin die Zucht besteht, das wissen wir schon aus Ps 15 und 24. Auch hier ist die Disziplin des Nomismus vorwiegend negativer Natur, positive Forderungen werden gar nicht erwähnt.

18 19. Statt in dem unbequemen Zustandssatz fortzufahren, geht der Verf. zur direkten Rede über: *Wenn du einen Dieb siehst, bist du gut Freund*

mit ihm Und mit Ehebrechern machst du dich gemein. רָצָה mit עִם wie Hi 34 9. LXX spricht וַתָּרָץ (von רוּץ, laufen) aus, als ob der Angeredete sofort mit auf Diebstahl ausgehe — ein thörichtes Missverständnis: wirklichen Dieben wird keine solche Strafpredigt gewidmet. Zum Ausdruck in v. 18b vgl. zu Jes 57 6. v. 19: *Deinen Mund schickst du mit Bosheit aus, Und deine Zunge nestelt Trug,* der Mund als Bote gedacht, der ein Geschäft besorgt, vielleicht wäre aber שִׁלַּחְתָּ besser: du lässest ihn los, lässest ihn frei gehen. Wie hier, so ist auch

20 21a b von jenem Laster die Rede, das eine wahre Plage der späteren Judenschaft gewesen sein muss, da überall von ihm gesprochen wird, von der üblen Nachrede: *Setzest dich hin,* zu Gleichgesinnten, *redest wider deinen Bruder, Wider den Sohn deiner Mutter,* wider deinen vollen Bruder, denn der Sohn des Vaters kann auch ein Halbbruder sein, *stössest du Schimpf aus.* דָּפִי nur hier, aramäisch; נָתַן wie Hi 1 22. v. 21: *Dies thatest du, und ich schwieg: Du meintest, ich sei wie du,* ich finde dies zuchtlose Leben ganz verträglich mit der Darbringung von Opfern und dem Reden vom Gesetze. In הָיוֹת־אֶהְיֶה scheinen zwei verschiedene Lesarten הֱיוֹתִי und אֶהְיֶה mit einander verschmolzen oder auch אֶהְיֶה nachträglich zur Verdeutlichung beigeschrieben zu sein, denn zu einer Betonung des Begriffs sein, die auch den Inf. abs. erfordert hätte, ist kein Grund. Der Vers erinnert stark an Jes 57 11f., auch die Fortsetzung in

21c**—23**: *Ich weise dich zurecht und stelle es vor deine Augen, Merkt's euch doch, ihr Gottvergessenen! Wer Lobopfer bringt, der ehrt mich, Doch wer auf den Wandel achtet, den lasse ich mein Heil geniessen.* Der erste Stichos v. 21c greift auf den Eingang v. 8 zurück; l. mit Hitzig אֶעֱרְכָה. Eine recht milde Rüge, auch wenn im zweiten Stichos die Schlimmsten den Titel Gottvergessene bekommen. Aber es sind ja die חֲסִידִים v. 5, denen die Strafpredigt gehalten wird. Wahrscheinlich hat der Verf. des Zusatzes v. 16a auch v. 22b hinzugesetzt: „damit ich (LXX: er) nicht zerreisse ohne Retter", frei nach 7 3. Dieser Zusatz passt gar nicht zum Ps, der zwar anfangs grossartig anhebt, als sollte eine Haupt- und Staatsaktion beschrieben werden, aber in Wahrheit doch nur die gesetzeifrigen Juden tadelt, dass sie zwar viel auf Opfer und Satzungen halten, aber die Gemeinschaft mit notorisch schlechten Leuten nicht abbrechen und sich gegenseitig verklatschen — Sünden, deretwegen sie Gott nicht wie ein wildes Tier zerfleischen kann. In v. 23 steht der erste Stichos im Gegensatz zum zweiten: Lobopfer bringen und damit Gott ehren ist gut, aber es genügt nicht, man muss auch auf den rechten Wandel bedacht sein. Zu שָׂם ist עַל לֵב hinzuzudenken, das ähnlich weggelassen ist wie לֵב in der Phrase שִׂים לֵב עַל. דֶּרֶךְ ist term. techn. für den rechten Weg, die Zucht, die Erfüllung der Bedingung 15 4: die Schlechten meiden, die Guten ehren. אֱלֹהִים am Schluss, das in Jahwes Rede nicht passt, ist wahrscheinlich aus dem Suff. von יִשְׁעִי (91 16), das als י = יַהְוֶה angesehen wurde, hervorgegangen.

Der Ps erinnert mit seiner pomphaften Einleitung ein wenig an das Wort: viel Lärm um nichts, denn wenn der Verf. weiter nichts anzuführen weiss, als dass die Chasidim Leute, die er für Diebe und Ehebrecher hält, nicht von sich stossen und sich gegenseitig

verleumden, so ist eine Theophanie mit fressendem Feuer und Sturm, wobei Himmel und Erde aufgeboten werden, ein gar zu grossartiger Apparat — zumal wenn es nur zu einer Strafrede und nicht einmal zu einer Strafe kommt. Gleichwohl lässt sich aus dem Ps allerlei Interessantes über die Chasidim entnehmen; am meisten fällt auf, dass der Verf. für nötig hält, sie nebenbei zu belehren, dass Gott kein Fleisch isst und kein Blut trinkt.

Psalm 51.

Dreihebige Vierzeiler. Der Dichter erkennt in seiner Krankheit die gerechte Folge seiner Sünde, bittet Jahwe um deren Tilgung und um ein reines und festes Herz und verspricht, Jahwe statt mit Opfern dadurch zu danken, dass er Sündern seine Wege weist und seinen Ruhm verkündigt. Der vierte Busspsalm (s. Ps 6).

3 4. Jahwe möge dem Dichter gnädig sein und seine Vergehen „auswischen", nämlich aus seinem Buche (vgl. 69 29). v. 4: *Wasche mich völlig von meiner Schuld* u. s. w., vgl. Jes 1 16. Ktīb will הַרְבֵּה, Inf. abs. Hiphil: viel machend, Qrē הָרֶב, Imp. apoc. Hi., beides möglich. Die Abwaschung, ein aus kultischen Lustrationen hergenommenes Bild vgl. v. 9, bedeutet zunächst: die Schuld ungiltig machen, schliesst dann aber als Folge die Entfernung der Krankheit (v. 10) mit ein. Im zweiten Vierzeiler

5 6^b scheint mir die Versetzung von v. 6^b vor v. 6^a zwar nicht durchaus notwendig; aber da v. 6^b Fortsetzung von v. 5 und nicht von v. 6^a ist, v. 6^a sich auch viel besser an v. 7 anschliesst, so halte ich es für überwiegend wahrscheinlich, dass die ursprüngliche Reihenfolge 5 6^b; 6^a 7 war. v. 5: *Denn ich selbst kenne meine Vergehen, Und meine Sünde steht immerdar vor mir* — dem Ausdruck nach eine Reminiscenz aus Jes 59 12^b —, v. 6^b: *Damit du Recht habest in deinem Spruch, Rein dastehst in deinem Richten.* Der Gedankengang ist ganz einfach und frei von den abstrusen Theoremen, die man wohl in v. 6^b gefunden hat: Ich kenne meine Schuld und bekenne damit, dass ich deinen Richterspruch verdient habe. Auch wenn man die jetzige Reihenfolge der Stichen beibehält, darf man לְמַעַן v. 6^b nicht mit v. 6^a verbinden, sondern muss das אֶרֶץ von v. 5 nachwirken lassen, in dem zugleich der Sinn von אוֹדִיעַ mit enthalten ist. Der Inf. Qal דָּבְרְךָ nur hier.

6^a 7. Gegen Jahwe allein hat der Dichter gesündigt — dieser Satz hätte den Verf. der Überschrift v. 1 2 abhalten sollen, den Ps auf Davids Ehebruch und die Ermordung des Uria zu deuten. Grobe Sünden gegen die Mitmenschen hat der Dichter nicht begangen. Da die Wendung „das in Jahwes Augen Böse thun" in den Königsbüchern gewöhnlich ein Abweichen vom deuteronomischen Gesetz bedeutet, da der Dichter v. 12 um einen festen Geist bittet und nach v. 13 befürchtet, dass der heilige Geist von ihm genommen werde, so vermute ich, dass er sich einer Schwäche und Nachgiebigkeit gegen das fremde, griechenfreundliche Wesen schuldig fühlt. Daraus erklärt er sich das Unglück, das ihn betroffen hat. Die Nachgiebigkeit selber aber erklärt er aus angeborner Schwäche v. 7: *Siehe, in Schuld bin ich geboren, Und in Sünde hat mich empfangen meine Mutter.* Selbstverständlich will damit der Dichter nicht seine Mutter beschimpfen, auch nicht Zeugung und Geburt als an sich sündhaft und Ursache des Sündigens hinstellen; endlich setzt er auch nicht die eigentliche Erbsündenlehre voraus, nach der Adams Sünde und Schuld auf ihn vererbt

wäre. Aber er sagt: ich stamme von sündigen Menschen ab und bin daher von Kind auf zum Sündigen geneigt gewesen — eine Meinung, mit der er nicht allein steht, vgl. zu Jes 6 5 Hi 14 4. Ja, in einer Urzeit hat es vollkommene Menschen gegeben, die mit Gott Umgang hatten, aber jetzt ist die Menschheit degeneriert, „eitel böse von Jugend auf", wie schon der Jahwist sagt Gen 8 21. Mit dieser Modifikation kann man die Vorstellung von ererbter Sündlichkeit hier gelten lassen. Der Dichter mag fühlen, dass jene Schwäche sein Erbfehler sei. חוֹלָל ist Polal von חוּל vgl. Hi 15 7; יֶחֱמַתְנִי (für יְחַמֵּנִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 64h) ist ein unedles Wort (brünstig sein) und vom Dichter gebraucht, nicht um die Mutter, sondern um sich selbst zu demütigen (vgl. 73 22[b]).

8 9. *Siehe, Wahrheit liebst du mehr als Verschleierung Und belehrtest mich über verborgene Weisheit.* Dass mit בַּטֻּחוֹת nichts anzufangen ist, wird direkt oder indirekt allgemein zugestanden; mit der Stelle Hi 38 36 darf man schwerlich kommen. Liegt nicht eine stärkere Textverderbnis vor, so ist doch von טוּחַ, tünchen (die Wand), bekleben (die Augen Jes 44 18), טִיחַ, Tünche, auszugehen. Wie daraus für טֻחוֹת der Sinn „das Innere des Menschen" hervorgehen könnte, ist mir nicht klar. Ich schlage מְטֻחוֹת vor: mehr als Übertünchtes. Jahwe hat lieber, dass man seine Sünde und Sündhaftigkeit erkennt und frank und frei bekennt, als dass man sie bemäntelt. Auch סָתֻם bedeutet eher das, was geheim gehalten ist, als das Innere, in dem etwas verborgen gehalten wird. Mit Recht ist בְּסתם (ohne Artik.) punktiert, nur wird man weitergehen und mit LXX בְּסָתֻם חָכְמָה verbinden müssen. Der Autor scheint durch Hi 11 6 beeinflusst zu sein, wo Zophar dem Hiob wünscht, dass Gott ihm die verborgene Weisheit eröffnen, mit ihm reden (v. 11), ihm den Aufschluss über den Zusammenhang zwischen seinem Leiden und seiner Sündhaftigkeit geben möge. Der Dichter hat mit Gottes Hilfe und Erleuchtung diesen Zusammenhang begriffen, der darum einigermassen dunkel war, weil er nicht eigentlich grobe Sünden begangen hatte. הוֹדִיעַ mit בְּ konstruiert wie z. B. הוֹרָה, לְמַד. Infolge der gewonnenen Einsicht hat er gebeichtet v. 7 und darf nun bitten v. 9: *Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde* u. s. w. Mit Ysop wurde der Aussätzige besprengt (Lev 14 4 6 49 51) und der durch einen Leichnam Verunreinigte (Num 19 6ff. 18ff.): der Dichter fühlt sich von der Geburt her unrein. Das Bild in v. 9[b] nach Jes 1 18.

10 11. *Sättige mich mit Wonne und Freude* u. s. w.; l. mit Bruston u. a. הַשְׂבִּיעֵנִי nach der Pesch. vgl. 90 14. v. 10[b] zeigt, dass der Dichter krank ist vgl. 6 3.

12 13. *Ein reines Herz schaffe mir, Jahwe, Und festen Geist erneure in meinem Innern,* deutliche Anspielung auf Hes 11 19 oder 36 26. רוּחַ ist als masc. hier, wo nicht von einem persönlichen Geist die Rede ist, jedenfalls nicht im Einklang mit der älteren Sprache, aber da das Wort v. 14 19 als fem. gebraucht wird, so darf man wohl נְכוֹנָה schreiben. Das Qal בָּרָא, erschaffen, ist vielleicht von Deuterojesaia geschaffen (s. zu Jes 40 25). נָכוֹן ist wohl nach der häufigen Redensart: נ׳ עִם יהוה, fest zu Gott stehen, zu deuten. v. 13: *Verwirf mich nicht von deinem Angesicht Und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!* Der heil. Geist ist Jes 63 10f., der einzigen Stelle im AT, wo er noch vor-

kommt, der das Volk in der Wüste leitende, Gottes Befehle durch Moses Prophetenmund vermittelnde Geist Gottes, der auch wohl einmal auf die Ältesten übergeht; Tritojesaia giebt ihm bei seiner Vorliebe für den kultischen Begriff der Heiligkeit das Prädikat heilig. Unser Autor ist gewiss von Jes 63 10 abhängig, gebraucht aber den Begriff in dem abgeblassten Sinn der göttlichen Leitung und der Zulassung zum Tempelkult und zu den Segnungen des Gottesvolkes. Denn man wird wegen v. 18 nicht annehmen können, dass er sich den heiligen Geist deshalb zuschreibt, weil er Träger eines Amts in der Gemeinde gewesen wäre.

14 15. *Gieb mir wieder die Wonne deines Heils Und durch einen willigen Geist stütze mich,* durch eine neue Lebenskraft, die mich zum Guten willig macht; *Lass mich Übertreter deine Wege lehren,* dein Regiment, dein Verfahren, nach dem du die Übertretung mit Krankheit u. dgl. strafst, dagegen die Bussfertigkeit durch Wiederherstellung belohnst, *Damit Sünder sich zu dir bekehren;* vielleicht wäre besser חַטָּאִים zu lesen, da es sich nicht um böswillige Sünder handeln kann. Der Verf. will es so machen wie der Verf. von Ps 32 vgl. Hi 33 27 f.

16 17. *Rette mich von Blute, Jahwe, Lass bejubeln meine Zunge deine Treue* u. s. w. דָּמִים kann hier nichts anderes bedeuten, als was es 30 10 bedeutet, den Tod durch die von Jahwe geschickte Krankheit, nicht etwa einen gewaltsamen Tod von der Hand der Feinde, die ja nirgends erwähnt werden. Der Ausdruck „Gott meiner Hilfe", der das Metrum sprengt, muss eine Verzierung von späterer Hand sein. Die Lippen öffnet Jahwe durch die Heilung.

18 19. *Denn du begehrst kein Schlachtopfer, Und gäbe ich Brandopfer, du nähmst es nicht; Das Opfer Jahwes ist ein zerbrochener Geist, Ein zerschlagenes Herz, Jahwe, verschmähst du nicht.* Natürlicher wäre es, wenn v. 18a der Plur. זְבָחִים und v. 19a der Sing. זֶבַח stände, und vielleicht ist das das Ursprüngliche. L. וְאֶתְּנָה, denn das Wort gehört als Vordersatz zu v. 18b, nicht als Nachsatz zu v. 18a, wo es ganz müssig ist. Zu תִּרְצֶה ist עוֹלָה hinzuzudenken, ein Suff. unnötig. In v. 19b ist נִשְׁבָּר versehentliche Wiederholung aus v. 19a. Man könnte denken, dass der Dichter etwas aus dem Geleise geraten wäre und die Opfer nicht als Gegensatz zu dem Lobpreis Gottes, mit dem er seinen Dank abstatten will, sondern als ein Mittel der Rettung gemeint hätte, das im Gegensatz zur Busse und Zerknirschung stände, da ein zerschlagenes Herz nicht mit dem jubelnden Mund zu harmonieren und eher die gegenwärtige Stimmung vor der Rettung zu bezeichnen scheint. Indessen dürfte er sich von Jes 57 15 leiten lassen und die Gebrochenheit des Geistes u. s. w. als die Kennzeichen des wahren Frommen ansehen, die auch dann noch bleiben, wenn er persönlich Heil erfahren hat und Danklieder singt, und die den Frommen von den Weltmenschen unterscheiden; durch die göttliche Zucht hat er sich demütigen lassen und wird in dieser Demut der rechte Lehrer der Sünder sein. Der jetzige Schluss

20 21 hat mit dem Ps nichts zu thun. Er spricht von Zion, nicht von dem Dichter und behauptet, dass die Opfer nur durch die Zerstörung Zions unmöglich gemacht sind, nach dessen Wiederherstellung aber Gott lieb sein

werden, während der Dichter unzweideutig genug gesagt hat, dass Jahwe deswegen keine Opfer will, weil sein Opfer, das ihm gefallende Opfer, ein zerschlagenes Herz ist. Es handelt sich weder um einen „Gegensatz", noch um einen Widerspruch, sondern um einen verschiedenen Ursprung des Ps.s und des Schlusses und um eine total verschiedene Situation, denn der Dichter könnte opfern, wenn er wollte. Selbst die Anhänger der rabbinischen Allegorie dürften also den Schluss nicht für echt halten; offenbar ist er ein Zusatz, der die allgemeine Benutzung des Ps.s dadurch ermöglichen will, dass er dem Satz v. 18 eine andere Unterlage giebt. Der Verf. dieses Zusatzes braucht also nicht einmal in Zeiten gelebt zu haben, wo die Mauern Jerusalems niedergerissen waren, er ist nur ein schlechter Erklärer.

Der Dichter ist jünger als Hesekiel, der Priesterkodex, das B. Hiob, Tritojesaia, die er stark benutzt, der termin. ad quem aber wohl nicht genau festzustellen. Sein Ansehen verdankt der Ps der vermeintlichen Erwähnung der Erbsündenlehre und seinem Urteil über das Opfer, das man aber schwerlich vom prophetischen oder christlichen Standpunkt aus verstehen darf, in dem vielmehr eher ein Symptom davon zu erblicken ist, dass das spätere Judentum die „Heiligung" und den Lobpreis allmählich vom Opferkult als selbständige Religionsübung loszulösen begann, bis es zuletzt ohne diesen auskam. Auch die „Tiefe" des Sündenbewusstseins ist nicht eigentlich von christlicher Art und noch weniger die Meinung von dem Zusammenhang zwischen Unglück und Sünde. Der Wirkung des Ps.s schadet die mehr gelehrte, bisweilen spielende, weitschweifige Sprache.

Psalm 52.

Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen. Der Dichter bedroht einen persönlichen Gegner, der sich auf seinen Reichtum verlässt und gegen ihn mit Lug und Trug intrigiert, mit dem Untergang, während er selber wie ein grünender Ölbaum im Tempel bleiben wird.

3 4. *Was berühmst du dich der Bosheit, du Held, Wider den Frommen allezeit? Verderben schafft deine Zunge Wie ein geschärftes Messer.* Höhnisch wird der Gegner „du Held" angeredet, er ist ein Held der Lüge und Intrigue. Die Übersetzung „Tyrann" passt nicht zu der Charakteristik des Mannes. In v. 3b giebt חֶסֶד אֵל, die Gnade Gottes, keinen Sinn, auch nicht bei aramäischer Fassung des Wortes חסד, Schimpf, wenn man nicht mit LXX אֵל weglässt. Wellh. setzt beide Wörter um und erzielt so einen ausgezeichnet passenden Sinn: אֵל חָסִיד (אֵל wie oft für עַל); der חָסִיד ist der Dichter selber. In v. 4a ist תַּחְשֹׁב sonderbar, denn die Zunge denkt nicht, am wenigsten wie ein geschliffenes Messer. Ich schlage תַּחֲרֹשׁ vor, wörtlich: schneidet Verderben (vgl. Prv 3 29 6 14 u. s. w.), welche Redensart ursprünglich sich vermutlich auf eine Zauberhandlung bezieht, bei der man durch Einschneiden eines Namens, Bildes, Symbols in ein zu verbrennendes Holz den Gegner vernichtet. Die beiden letzten Wörter von v. 4: der Betrug übt, könnten höchstens als Vokativ verstanden werden, der aber übel nachhinken würde, sie sind viel eher eine Variante zu dem Schluss von v. 6.

5 6. *Du liebst das Böse mehr als das Gute, Lüge mehr als Wahrheit, Liebst lauter Worte der Verwirrung, Trug verübend.* Der Gegner ist offenbar ein Jude und ein einflussreiches Glied des Gemeinwesens, stiftet aber nur Verwirrung, wie בָּלַע wohl übersetzt werden muss, vgl. Jes 3 12. צָדָק bedeutet wegen

des Gegensatzes zu שֶׁקֶר soviel wie Wahrheit, vgl. Jes 41 26, das vorhergehende דַּבֵּר ist mehr als entbehrlich. לְשׁוֹן v. 6b ist kein glaubwürdiges Obj. zu dem Verbum אָהַב; vielleicht ist es aus לַעֲשׂוֹת (in schlechter Orthographie לַשׂוֹת) hervorgegangen und עשׂה am Schluss von v. 4 eine Variante dazu.

7. יִתָּצְךָ לָנֶצַח ist nach meiner Meinung an den Schluss des Verses zu versetzen. Deutlich genug ist Jes 22 17 f. nachgeahmt: *Aber auch Jahwe wird dich packen,* wie mit einer Zange, *Und dich aus dem Zelt reissen Und dich entwurzeln aus dem Lande der Lebenden Und dich ausrotten für immer.* גַּם (oder vielleicht besser וְגַם?) wie Am 4 6 7: Auch Jahwe seinerseits. יהוה ist hier vermutlich wegen v. 3b durch אֵל statt durch das gewöhnliche אלהים ersetzt. Für מֵאֹהֶל will Dyserinck מֵאָהֳלוֹ lesen, nötig ist es nicht.

8 9. v. 8: „Und die Gerechten werden es schauen und erschauern Und über ihn spotten" (oder nach anderer Lesart: sich freuen) scheint mir aus Hi 22 19 Ps 40 4 entlehnt zu sein (daher auch die Lesart יִשְׂמְחוּ besser als יִשְׂחָקוּ), aber nicht vom Dichter, denn das יִרְאוּ stimmt schlecht zu dem Tone des Ps.s, und v. 9 bedarf einer solchen Einleitung nicht: *Siehe, so geht's dem Mann, der nicht machte Jahwe zu seiner Feste Und sich verliess auf die Menge seines Reichtums, Trotzte auf sein Vermögen.* Zu v. 9a vgl. Jer 17 5. מָעוֹז scheint der Dichter von עָזַז abzuleiten, da er mit יָעֹז darauf anspielt. Für הַוָּתוֹ ist nach dem Targ. mit de Lagarde u. a. הונו zu lesen. Reichtum gilt vielen Psalmisten wie ein halbes Verbrechen, er wird dem Gegner des Dichters seinen Einfluss verschafft haben. Unwillkürlich denkt man an die Rivalität zwischen Onias III. und den Tobiaden.

10. *Ich aber bin wie ein grünender Ölbaum Im Hause Jahwes, Ich vertraue auf Jahwes Gnade Immer und ewig.* Der Gegner wird den Dichter nicht aus dem Tempel (und dem Tempelamt!) verdrängen. Es scheint nach dieser Stelle (vgl. 92 14), dass im Vorhof des Tempels Ölbäume standen, vielleicht wegen Sach 4 3. Wahrscheinlich ist v. 10 die Schlussstrophe des ursprünglichen Gedichts. Denn der jetzige Schlussvers

11, der sich an Jahwe wendet, sieht ganz wie ein liturgischer Zusatz aus: *Ich will dich loben* [*Jahwe*], *auf ewig, Weil du es thust,* vgl. 37 5, *Und verkünden* (l. אֲחַוֶּה mit Hitzig u. a.) *deinen Namen, dass er gut ist, Vor deinen Frommen.* Vgl. 54 8. כִּי־טוֹב, dass er gut, gütig, eine häufige doxologische Wendung in den Pss 106 ff.

Wieder ein Zeugnis aus dem Kampf um den Tempel. Der Ps ist lebhaft genug, aber warum nennt der Verf. seinen Gegner nicht? Betreffs der möglichen Abfassungszeit s. zu v. 9.

Psalm 53 = Psalm 14.

Psalm 54.

Dreihebige Vierzeiler. Von übermütigen, gewaltthätigen Gegnern mit dem Tode bedroht, bittet der Verf. um Rettung durch den Namen Jahwes, den er dafür loben will.

3 4. Der „Name" Jahwes, durch den der Dichter gerettet zu werden hofft, steht parallel mit der Wunderkraft Gottes, bedeutet also wohl eine

Machtäusserung der Gegenwart Jahwes im Tempel. דִּין wie sonst שָׁפַט, Recht schaffen. Im zweiten Vierzeiler

5 fehlt der dritte oder vierte Stichos. Der Vers ist fast identisch mit 86 14, nach welcher Stelle unser זָרִים um so sicherer durch זֵדִים zu ersetzen ist, als man ohnehin nicht einsieht, warum fremde Juden über den Verf. herfallen wollen. Denn dass es Juden sind, zeigt ja v. 5c. Das zweite Distichon könnte man etwa mit Hilfe von 18 23 vervollständigen: [Und sie haben sein Gesetz von sich entfernt].

6 7. Jahwe ist „unter denen, die mein Leben stützen.“ In v. 7 ist die Lesart der LXX und des Qrē יָשִׁיב etwas besser als יָשׁוּב des Ktīb. Doch wird der Verf. יָשֵׁב, Juss., geschrieben haben, da er im Imp. fortfährt. שׁוּרֵרַי wie 5 9.

8 9. *In Freiwilligkeit will ich dir opfern* so viel wie: freiwillige Opfer werde ich dir bringen. יהוה v. 8b stammt in diesem elohistischen Ps wohl von einem Abschreiber. In v. 9 ist der „Name“ Subj. s. zu v. 3. Das Perf. wie ein Futur. exactum.

Die Feinde sind wohl die „Sadducäer“, weil sie übermütig und gewaltthätig genannt werden, s. die Pss 56—59.

Psalm 55.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Der Dichter möchte aus der Stadt entfliehen, weil sie von Druck und Trug erfüllt ist, weil seine eigenen Freunde sich gegen ihn wenden; er vertraut darauf, dass Jahwe ihm helfen und die Männer des Blutes und Truges stürzen wird. Ungewöhnlich stark verderbter Text.

2 3 (bis בְּשִׂיחִי). *Höre, Jahwe, mein Gebet Und verbirg dich nicht! Merke auf mich und erhöre mich, Ich muss bitter klagen.* In v. 2 halte ich das letzte Wort für einen Zusatz zur Ausfüllung des vermeintlich defekten Parallelismus, umsomehr, als der Ausdruck תְּחִנָּה, Flehen, zum Inhalt des Ps.s schlecht genug passt. Dass mit אָרִיד nichts anzufangen ist, wird ziemlich allgemein zugegeben; LXX las eine Form von מָרַר, danach kann man etwa schreiben אָמַר, vgl. Sach 12 10 Jes 22 4.

4 (nebst dem letzten Wort von v. 3). *Betäubt bin ich von der Stimme des Feindes, Vom Geschrei des Gottlosen, Denn sie stürzen auf mich Unheil Und befeinden mich im Zorn.* Für אָהִימָה schreibt man gewöhnlich אֶאֱהֶמָה, aber dem Zusammenhang entspricht mehr das אֵהוֹמָה (Niph. von הוּם) der LXX. Für מִפְּנֵי עָקֹת, das zu lang und dessen zweites Wort rein aramäisch ist, schreibe מִצַּעֲקַת. In v. 4b wird das Unheil etwa wie eine Mauer oder ein Felsblock gedacht, den man über den Dichter „zum Umfallen bringt“.

5 6. *Mein Herz bebt in meinem Innern, Schrecken fiel auf mich, Furcht und Zittern kam über mich, Und Bangen bedeckte mich.* מָוֶת scheint nur Dittographie aus אֵימוֹת zu sein, denn „Todesschrecken“ ist viel zu stark. LXX liest פַּלָּצוּת für צַלְמוּת.

7 8. *Ich sprach: o hätte ich Flügel, Ich flöge und wohnte, Ja, ich flöge weit fort Und weilte in der Wüste.* כַּיּוֹנָה ist wahrscheinlich eine Glosse, vielleicht (durch Konjektur) entstellt aus כְּיִרְמְיָה, wie Jeremia, dem nämlich der

Verf. nachahmt (Jer 9 1); Tauben fliegen nicht in die Wüste. Letzterer Begriff ist auch zu v. 7b hinzuzudenken. In dem Vierzeiler

9 10a ist zwar das erste Distichon verständlich: *Ich eilte in ein Asyl für mich Vor dem rasenden Wind* (סַעַר nur hier), dagegen das Weitere gänzlich verderbt. Das Wort מְסַעֵר steht ganz verloren da, weil die Fortsetzung durch Textverderbnis und unglückliches Raten der Abschreiber zu dem Satz geworden ist: verwirre, Jahwe, zerspalte ihre Zunge. Als ob dieser Wunsch noch notwendig wäre, wenn doch alles voller Streit und Verleumdung ist! Dass der Verf. der Stadt Jerusalem, die er gleich darauf erwähnt und aus der er entfliehen möchte (aber nicht entflieht), das Schicksal Babels Gen 11 1ff. wünschen sollte, kann man nur annehmen, wenn man sich gar nicht darum kümmert, dass der Ps doch von einem Juden gedichtet ist. Mir scheint, אֲדֹנָי ist für vermeintliches יהוה eingesetzt, das aber והוה sein sollte, und das Distichon lautete ursprünglich: מְסַעֵר בָּלַע וְהַוֵּה פַּלֵּג לְשׁוֹנָם: *Vor dem Sturm des Verderbens und Stürzens, Der Spaltung ihrer Zungen,* ihrer Zwietracht. Möglicherweise ist auch פלג falsch und etwa durch מְלַעֵג, vor dem Hohn, zu ersetzen, indessen wird das Nomen פַּלֵּג ebenso gut möglich sein wie das Verbum פָּלַג.

10b 11a. *Denn gesehen habe ich die Gewaltthat Und den Hader in der Stadt, Bei Tage und bei Nacht umkreisen sie sie Auf ihren Mauern,* wie die Wächter (Cnt 3 3), die für Ruhe und Ordnung sorgen, während diese bösen Mächte nur „auf Unheil wachen" (Jes 29 20). Das כִּי motiviert natürlich den Wunsch des Dichters, der Stadt fern zu sein.

11b 12. Zweimal קִרְבָּהּ, noch dazu in demselben Sinne, ist des Guten zu viel; wahrscheinlich liegt ein Flüchtigkeitsfehler vor, sei es, dass das erste Mal קִרְיָה oder das zweite Mal תּוֹכָהּ zu schreiben gewesen ist: *Unheil und Mühsal ist in ihrem Innern, Verderben in ihrer Mitte, Und nicht weicht von ihrem Markt Bedrückung und Trug.* תּוֹךְ inkorrekt für תֹּךְ. Auf dem Markt wird Handel getrieben und Sitzung gehalten.

13. *Denn nicht ein Feind beschimpft mich, Dass ich es ertrüge, Nicht mein Hasser thut gegen mich gross, Dass ich vor ihm mich verbärge.* Das כִּי bezieht sich wieder auf ein im Stillen wiederholtes: ich möchte davon, ich halte es nicht mehr aus. Für אֶשָּׂא, das zu kurz ist, kann man etwa אֶשְׂאָה schreiben. Der Vers ist scheinbar in Widerspruch mit v. 3f., die Lösung aber einfach: der Freund ist zum Feinde geworden. Der Dichter kann ihm offenbar nicht aus dem Wege gehen. Die Erklärung dafür giebt zum Teil die folgende Strophe

14 15 (bis אלהים): *Doch du bist ein Mensch von meinem Stande, Mein Vertrauter und Bekannter, Die wir zusammen süssen Verkehr hatten Im Hause Jahwes.* כְּעֶרְכִּי, meinesgleichen. In der Erregung richtet der Dichter das Wort direkt an den treulosen Freund. Wie es scheint, ist dieser ein Amtsgenosse des Dichters, wahrscheinlich ein Priester oder Beamter des Tempels; früher gingen beide Hand in Hand, jetzt haben sie sich entzweit, und der ehemalige Freund setzt den Dichter mit Schimpfworten herab. Die alte Klage! Vgl. Ps 35 41.

15c 16. Die Urheber des jetzigen Textes glauben in v. 15bc den Sinn zu finden: wir gingen im Lärm ins Haus Jahwes, man begreift aber gar nicht, was

das im Zusammenhang sagen will: geht der Verf. und sein ehemaliger Freund jetzt nicht mehr in den Tempel? und war es ein Zeichen besonderer Freundschaft, dass sie im oder mit Lärm dahin gingen? oder liegt gar eine sentimentale Erinnerung an eine im Lärm der Volksmenge gemeinschaftlich mitgemachte Prozession bei einem hohen Fest vor? Alles gleich thöricht, das Letzte auch nur durch starkes Einlegen herauszubringen. Ich schlage vor יַהֲלֹךְ בְּרֶגַע, er soll dahingehen (vgl. Hi 16 22) im Nu! soll plötzlich sterben. ישימות wird vom Qrē in יַשִּׁיא מָוֶת zerlegt; das Verb muss nach 89 23 etwa „überfallen" bedeuten, hängt aber schwerlich mit נָשָׁא, הִשִּׁיא, betrügen, eher mit שָׁאָה zusammen. *Möge er dahingehn im Nu, möge stürzen Der Tod über sie, Mögen sie lebend nach Scheol hinabfahren, Nach ihrer Bosheit hinabgestürzt!* L. כְּרֶעָתָם מְגוּרִים (מָגֵר wie Hes 21 17). Das letzte Wort בְּקִרְבָּם will offenbar בְּמְגוּרָם erklären, mit dem aber nichts anzufangen ist. Der Verf. wünscht seinen Feinden das Geschick der Rotte Korah Num 16 33.

17 18a. *Ich aber rufe zu Jahwe, Und er hilft mir, Abends und Morgens und Mittags Klage ich und seufze.* Für ויהוה war wohl וְהוּא geschrieben.

18b 19. *Er wird meine Stimme hören, loskaufen Mit Frieden meine Seele Vom Kampf wider mich, denn mit vielen Sind sie um mich.* Jahwe wird ihn friedlich von dem Kampf loszulösen wissen, ohne dass er aus der Stadt fliehen muss. Der Dichter gehört zu den schüchternen Seelen, die sich nicht zu wehren vermögen und bei einem Streit sich unglücklich fühlen. Statt des Perf. פָּדָה wäre das Impf. יִפְדֶּה natürlicher, Wellh. setzt letzteres ein. Das ו consec. in v. 17b ist mit LXX in וְ zu verwandeln.

20. *Hören wird Gott und sie beugen, Der Uralt-Thronende, Sie, für die es keine Sitten giebt Und die Gott nicht fürchten.* L. mit vielen Exegeten וְיַעֲנֵמוֹ יוֹשֵׁב. Unverständlich ist חֲלִיפוֹת, das entweder „Ablösungen" oder „Galakleider" bedeutet und schwerlich auf moralische Sinnesänderungen bezogen werden kann. In Ermangelung eines Besseren lese ich הֲלִיכוֹת, vgl. Prv 31 27; vielleicht bedeutet es ähnlich wie das spätere הֲלָכוֹת aus dem Gesetz abgeleitete oder durch die Praxis festgelegte Regeln, deren Befolgung sich der יְרֵא אֱלֹהִים angelegen sein lässt. Der Autor ist wahrscheinlich ein חָסִיד, seine Gegner werden, allerdings wohl in Übertreibung, als Männer gekennzeichnet, die sich über die νόμιμα πατρικά hinwegsetzen. Diese schnöde Übertretung aller Sitte wird wieder, wie es scheint, an dem Einen exemplifiziert, der ehemals der Freund des Dichters war:

21 22a *Er legte seine Hand an seine Freunde, Entweihte seinen Bund, Sein Mund war glätter als Butter, Doch sein Herz Krieg.* L. mit vielen a.: חָלַק מַחֲמָאָה, ebenso שִׁלְמֵיו nach 7 5. Der Bund ist natürlich der Freundschaftsbund, der Dichter ist nicht der einzige Betrogene.

22b—24a. *Weicher waren seine Worte als Öl Und doch gezückte Schwerter! Doch du, Jahwe, wirst sie stürzen In die Grabesgrube,* באר statt בּוֹר. Zwischen beide Disticha ist ein Randcitat eingedrungen v. 23: „Wirf auf Jahwe dein Los, so wird er dich versorgen, er wird nicht für immer dem Gerechten Wanken zu Teil werden lassen." יְהָב ist aramäisch, kommt im AT nicht vor, wird im Targum zu 11 6 für Los gebraucht. Das Citat ist eine Sentenz allgemeiner Art, vgl. 37 5,

die aber zum Fall des Dichters nicht recht passt, da er sonst nirgends für sein Leben fürchtet, am wenigsten aber Nahrungssorgen hat, worauf doch כַּלְכֵּל (Pilp. von כוּל) sich zu beziehen scheint; wen sollte er aber hier trösten wollen, wenn nicht sich selbst? Ausserdem macht die Einverleibung dieser Sentenz mit ihrer 2. pers. das וְאַתָּה v. 24 unerträglich, da dann doch wenigstens וְהוּא stehen sollte. Ob תּוֹרְדֵם v. 24a oder vielmehr תּוֹרְדֵנוּ ursprünglich ist, bleibe dahingestellt.

24b c. *Die Männer des Blutes und des Truges Bringen ihr Leben nicht auf die Hälfte, — Ich aber vertraue auf dich, [Jahwe, mein Gott].* Der schliessende Stichos fehlt im MT, LXX hat Jahwe. Zu dem ersten Distichon vgl. 102 25.

Der Verf. ist in mancher Beziehung dem Leser sympathischer, als die Urheber der meisten anderen Klage- und Kampfpsalmen, desto unerfreulicher aber das Bild, das er von den Zuständen in Jerusalem zeichnet. Olshausens Meinung, dass der verräterische Freund Alkimus sein könne, hat viel für sich. Alkimus lohnte das Vertrauen, das die Chasidim auf ihn setzten, mit brutaler Gewaltherrschaft, bis sie einsahen, dass bei ihm und seinen Helfershelfern weder Treue noch Gerechtigkeit sei (I Mak 7 12–18); auch erregten seine Änderungen im Tempel bei ihnen Anstoss (cap. 9 54 ff.). Sollte diese Vermutung richtig sein, so wäre der Verf. einer von denen, die anfangs das gute Einvernehmen der Asidäer mit ihm befürwortet hatten, er speziell deswegen, weil er schon früher sein Amtsgenosse und Freund gewesen war.

Psalm 56.

Dreihebige Vierzeiler. Viele Gegner stellen dem Dichter nach, aber er behauptet mit Gott seine Sache, so kann „Fleisch" ihm nichts anhaben. Auch hier schlecht erhaltener Text.

2 3. Die erste Strophe ist überladen, zweimal steht כָּל־הַיּוֹם, das Verbum שָׁאַף und das Part. לֹחֲמִים, ohne dass man den Grund dieser Wiederholungen einsähe. Ich vermute, dass v. 3a eine Variante zu שאפני bis היום in v. 2 ist, denn v. 3b schliesst sich viel besser an v. 2b als an v. 3a an. *Sei mir gnädig, Jahwe, [sei mir gnädig], Denn es trachten nach mir meine Auflaurer, Immerzu bedrängen sie mich, Denn viele bestreiten mich bitter.* Der erste Stichos ist nach 57 2 vervollständigt. Im zweiten Stichos schreibe ich שֹׁאֲפַנִי שׁוֹרְרַי nach v. 3a, denn אֱנוֹשׁ, das in v. 12b ganz gut am Platz wäre, ist hier beim Eingang wunderlich: wer sollte denn sonst den Dichter befeinden, wenn nicht Menschen? שָׁאַף bedeutet wohl nicht „zermalmen", das zu stark wäre, sondern trachten nach jemandem. Zu den שׁוֹרְרַי s. zu 5 9. In v. 2b streiche ich לֹחֵם (das nach v. 3b gehört) und schreibe יִלְחָצֻנִי. In v. 3b übersetzt man מָרוֹם meist: in Hochmut; diese Bedeutung wird nur für diese Stelle angenommen und passt nicht einmal besonders gut. Ich zerlege das Wort in מַר יוֹם, wovon יוֹם zu v. 4 gehört (so auch Marti); מַר ist als Adv. mit לֹחֲמִים zu verbinden.

4 5 kehrt v. 11 12 im Wesentlichen wieder. Da an einen Kehrvers nicht zu denken ist, der Inhalt aber besser hinter v. 10 passt, so halte ich v. 4 5 für Varianten zu v. 11 f., um so mehr, als die folgende Strophe

6 7a nichts davon verspüren lässt, dass etwas wie v. 4 f. vorherging, sich vielmehr aufs Engste an v. 2 3 anschliesst: *Immerzu kränken sie meine Sache,*

Wider mich sind all' ihre Gedanken — das klingt sehr viel anders, als das vermeintliche „zermalmen“ (שָׁאַף) in v. 2 f. לָרַע, in v. 6b überflüssig, muss zum folgenden Distichon gehören, dessen Stichen beide am Schluss verstümmelt sind: *Zum Bösen rotten sie sich* [*wider mich*], *Sie verbergen* [*ein Netz meinen Füssen*]. Den ersten Stichos darf man wohl durch ein עָלַי vervollständigen vgl. 59 4; dem zweiten fehlt ein Obj. zu dem Hiph. יַצְפִּינוּ, dem Qrē durch Umänderung in Qal die Bedeutung „aufpassen“ geben möchte. Nach 57 7 setze ich ein רֶשֶׁת לְפְעָמַי hinzu. Ein gewisses Recht zu diesen Ergänzungen gewährt der Umstand, dass die Miktampsalmen 56—59 sich sachlich und sprachlich sehr nahe stehen.

7b 8. הֲמָה zeigt deutlich den neuen Anfang an: *Die da lauern auf meine Fersen, Wie solche, die auf meinen Tod hoffen, Nach dem Frevel zahle ihnen aus, Im Zorn stürze die Frechen, Jahwe!* Zu קִוּוּ נַפְשִׁי, eigentlich: sie erhoffen meine Seele, vgl. wieder 59 4. Der Dichter will nicht gradezu behaupten, dass sie ihn töten wollen, aber ihr Benehmen sieht doch einer solchen Absicht verzweifelt ähnlich. Für das sinnlose פַּלַּט lies mit Olshausen u. a. פַּלֵּם vgl. 58 3: wäge ihnen dar, nämlich den Lohn. Ebenfalls nach 59 4 ist עַזִּים für עַמִּים zu schreiben, denn wegen der gegen einen Einzelnen gerichteten Heimtücke kann Gott doch nicht „Völker“ stürzen (55 24 59 12).

9 10. *Meine schlaflosen Stunden, du hast es gezählt, Thue meine Thränen in deinen Schlauch! Dann werden meine Feinde zurückweichen, Da erkenne ich, dass Gott für mich ist.* Für נָדְדִי, mein Fliehen, schreibe ich נְדָדַי, mein schlafloses Hinundherwälzen vgl. Hi 7 4; wahrscheinlich war sodann סְפַרְתָּה (weibl. Suff. im Sing. zu einem sachlichen Plur. vgl. Ges.-Kautzsch26 § 145 k) beabsichtigt; „zählen“ kann man wohl נְדָדִים, aber nicht נֹד. זֶה v. 10b nach vorhergehendem אָז wie עַתָּה זֶה vgl. I Reg 17 24. Am Schluss von v. 9 eine Glosse: „nicht: in deinem Buch?“, die eine andere Lesart für בְּנֹאדֶךָ vorschlägt; aber der Schlauch, der an den Thränenkrug unsers Märchens erinnert, ist viel poetischer. In v. 10 ist בְּיוֹם אֶקְרָא, das hinter dem אָז von v. 10a völlig post festum kommt, eine verirrte Variante oder Korrektur zu der folgenden Strophe

11 12, die in sehr schlechter Form vorliegt und zu der v. 4 f. eine etwas bessere Variante liefert. Mir scheint, dass die Strophe mit יום יום אֶקְרָא אֵלֶיךָ begann. Das erste יום ist jetzt in dem מרום von v. 3 (s. d.) versteckt, vielleicht auch in ב von בְּיוֹם in der nach v. 10 verschlagenen Variante. אִירָא v. 4 ist schlechter als אֶקְרָא v. 10, da der Dichter sich eben nicht fürchtet; אֵלֶיךָ ist in v. 4 und in der LXX auch in v. 10 erhalten. Das אֲנִי אֶבְטַח v. 4 ist wahrscheinlich Variante zu dem folgenden בָּטַחְתִּי (v. 5 12), darf ihm jedenfalls nicht unmittelbar vorhergehen. Die Strophe lautete, wie mir scheint: *Tagtäglich rufe ich zu dir, Mit Jahwe behaupte ich meine Sache, Auf Jahwe vertraue ich, fürchte mich nicht, Was könnte Fleisch mir thun!* Dass mit אֲהַלֵּל דְּבָרוֹ nichts anzufangen ist, zeigen alle Erklärungsversuche. Ich lese mit LXX (v. 5) דְּבָרִי und schreibe אֲכַלְכֵּל für אֲהַלֵּל nach 112 5. בָּשָׂר v. 5 ist wohl besser als אָדָם v. 12. Die Strophe bildet eine ganz natürliche Fortsetzung zu v. 9 10: trotz der Übermacht und der Heimtücke der Feinde wird der Dichter das Feld behaupten,

weil Gott für ihn ist. Man erführe gern, was er mit „seiner Sache“ (v. 6 12) eigentlich meint, aber konkrete Angaben dieser Art darf man ja leider von den Psalmdichtern nicht erwarten. Auch die Schlussstrophe

13 14 schliesst sich natürlich an: *Mir liegen, Jahwe, Gelübde für dich ob, Ich werde dir Lobopfer bezahlen, Denn du rettest meinen Fuss vor dem Sturz, Einherzuwandeln vor Jahwe.* In v. 14 wieder eine Randbemerkung, die eine andere Lesart vorschlägt: „nicht: meine Füsse vor dem Sturz?“, und hier scheint mir diese wahrscheinlich einem anderen Manuskript entnommene Lesart besser zu sein als das ewige נַפְשִׁי מִמָּוֶת, da der Dichter schwerlich mit dem Tode bedroht ist. Gleichen Charakters mit dieser Phrase ist der Zusatz am Schluss בְּאוֹר הַחַיִּים, beide Phrasen sind Citate aus 116 8f. Es handelt sich nicht darum, ob der Dichter sein Leben, sondern ob er seine Stellung behalten wird; הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי י׳ bedeutet in unserem Zusammenhang: beim Tempel bleiben und vor Gott ein Amt verwalten vgl. Sach 3 7 und I Sam 2 35.

Der Ps scheint mit den folgenden (57—59) denselben Verf. zu haben oder doch aus derselben Situation hervorgegangen zu sein. Die lauernden Feinde, die „die Sache“ des Dichters anfechten und ihn stürzen möchten, müssen irgendwie mit der herrschenden Partei am Ende des zweiten Jahrh.s zusammenhangen. S. weiter die Schlussbemerkung zu Ps 59.

Psalm 57 1—7.

Dreihebige Vierzeiler. Der Dichter muss unter Menschen mit feindseliger Gesinnung leben, die die Macht in Händen haben, aber Jahwe wird ihn vom Himmel her retten.

2. *Sei mir gnädig, Jahwe, sei mir gnädig, Denn auf dich vertraut meine Seele, Und im Schatten deiner Flügel verberge ich mich, Bis vorübergeht das Verderben.* Zu חָסָיָה statt חָסְתָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 u. Hat die Seele sich schon in Jahwe geborgen, so kann der Dichter nicht fortfahren: und ich will mich bergen im Schatten u. s. w.; für אֶחְסֶה, das Reminiscenz eines Abschreibers aus 36 8 sein wird, ist אֶחְבֶּה zu lesen, um so mehr, als unsere Stelle mit Jes 26 20 so stark übereinstimmt, dass die eine von der anderen abhängig sein muss, wahrscheinlich die unsere von Jes 26. Die Inkongruenz zwischen Prädikat und Subj. in יַעֲבֹר הַוּוֹת (Ges.-Kautzsch[26] § 145 o) kommt schwerlich auf Rechnung des Verf.s; Bickell stellt mit Recht תַּעֲבֹרְנָה her.

3 4 (und das erste Wort von v. 5): *Ich rufe zum höchsten Gott, Zum Gott, der mir genug thut, Er wird senden vom Himmel und mich retten, Fortstossen die, die nach meiner Seele trachten.* Für גֹּמֵר schreibt man wohl besser גֹּמֵל. Der vierte Stichos ist auseinandergerissen durch die Glosse: „Gott wird senden seine Gnade und Treue“, die nach 42 9 43 3 dem kurzen Ausdruck unsers Dichters: er wird vom Himmel senden, die nötigen Objekte geben zu müssen glaubt; indessen kann יָדוֹ zu יִשְׁלַח hinzugedacht werden vgl. 18 17. Da חֵרֵף sinnlos und שאפי mit נפשי zu verbinden ist, so lese ich יֶהְדֹּף שֹׁאֲפֵי נַפְשִׁי. שָׁאַף wie 56 2.

5 (von בְּתוֹךְ an). *Mitten unter Löwen muss ich liegen, Die gierig sind auf Menschen, Deren Zähne Spiess und Pfeile sind Und deren Zunge ein*

scharfes Schwert. לָהַט heisst immer „brennen“, feurige Löwen sind aber gar zu wunderbar, um an sie glauben zu können. Ich schreibe לְהָמִים, obgleich das arabische Wort lahima, gierig verschlingen, im AT nur im Hithp. vorkommt, und sehe בְּנֵי־אָדָם als Obj. dazu an. Es ist merkwürdig, wie oft die Machthaber in den gegen die „Sadducäer“ gerichteten Psalmen mit Löwen verglichen werden. Unser Autor denkt übrigens wohl an die Sage von Daniel in der Löwengrube Dan 6. Er hat aber mit Löwen zu thun, deren Zähne und Zunge aus Pfeilen, Schwert und Lanze bestehen.

6 = v. 12 hat mit diesem Ps nichts zu thun, zerstört vielmehr den Zusammenhang und steht von seiner richtigen Stelle ungefähr so weit entfernt wie im vorigen Ps v. 4 f. von v. 11 f. Verschiebungen von ähnlichem Abstande fanden sich schon öfter.

7. *Haben sie ein Netz meinen Füssen bereitet, Ihre Hand ward gefangen, Haben sie für mich eine Grube gegraben, Sie fielen mitten in sie* vgl. 7 16 9 16 17. כָּפַף נַפְשִׁי, er hat gekrümmt meine Seele, ist unzweifelhaft unrichtig; abgesehen von dem sonderbaren Ausdruck erwartet man einen Satz, der etwa dem נָפְלוּ des vierten Stichos entspricht. Mit Buhl lese ich כַּפָּם für כפף; für נַפְשִׁי schlage ich nach 9 17 נִקְשָׁה vor, in Pausa נִקְשָׁה. Der zweite und vierte Stichos ist reichlich kurz und der Schluss etwas abrupt. Vielleicht hat der Ps dadurch gelitten, dass das fremde Gedicht v. 8 ff. nachträglich in diese Miktamsammlung (Ps 56—60) hineingesetzt wurde.

Dass der Ps mit dem vorhergehenden ein und denselben Verf. hat, scheint aus der Ähnlichkeit der Sprache und des Inhalts hervorzugehen. Die Gegner des Dichters führen die Waffen, man denkt an die Söldner der späteren Hasmonäer (vgl. zu 22 14 17–19).

Psalm 57 8–12 und Psalm 108 2–6.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Ein Loblied auf Jahwe, dessen Gnade bis an den Himmel reicht. Ps 108 2–6 ist eine Abschrift von 58 8 ff., wie das אלהים beweist.

8 9[a] (108 2). *Mein Herz ist bereit, Jahwe, Bereit mein Herz; Ich will singen und spielen: Du bist mein Ruhm.* נָכוֹן, bereit, nämlich zum Singen; vgl. Ex 34 2. Die Wiederholung von לִבִּי נָכוֹן fehlt 108 2 im MT, nicht aber in der LXX. 57 9[a] hat עוּרָה, 108 2[d] dafür אַף; von einem Schreibfehler kann keine Rede sein, es muss an einer von beiden Stellen eine Konjektur vorliegen. Aber nicht in 108 2, denn aus עוּרָה hätte niemand das unverständliche אַף gemacht. Ich nehme an, dass der Dichter אָתָּה schrieb, dass dies zu אַף verdarb und letzteres erst nachträglich in 57 9 zu עורה „verbessert“ wurde. Bei der Änderung ging man von der Ansicht aus, dass כָּבוֹד die Seele bezeichnen solle; aber wenn das Herz bereit ist, sollte die Seele nicht erst mehr zum Erwachen aufgefordert werden müssen. Jahwe ist des Dichters Ruhm vgl. Jer 17 14.

9[bc] **10** (108 3 4). *Wach auf, Harfe und Cither, Wecken will ich die Morgenröte! Ich will dich loben unter den Völkern, Jahwe, Dir spielen unter den Nationen.* Cither und Harfe wie 33 2; הַנֵּבֶל und כִּנּוֹר sind durch den Artik. zu dem Begriff Musik vereinigt. Nach v. 9[c] ist das Gedicht ein Morgenlied; nach v. 10 mag es in der Diaspora entstanden sein. Vgl. Dan 6 10 11.

11 12 (108 5 6). Das erste Distichon wie 36 6. Das zweite klingt etwas voller aus: *Erhebe dich über die Himmel, Jahwe! Über die ganze Welt dein Ruhm!*

Das harmlos unbedeutende Morgenlied ist wohl von einem Besitzer des Büchleins 56—60 an den Rand geschrieben, um es vor dem Untergang zu bewahren.

Psalm 58.

Vierhebige Sechszeiler. Ein Kampfpsalm gegen die „Götter", den Priesteradel, der ungerecht und gewaltthätig regiert, überhaupt nichts taugt, aber von Jahwe vernichtet werden soll, dass die „Gerechten" ihre Freude an der Rache haben und ihre Füsse in ihrem Blut waschen können.

2 3. *Sprecht ihr wahrlich, ihr Götter, Recht, Richtet in Geradheit die Menschen? Und doch im Verborgenen thut ihr Frevel, Im Lande wägt ihr dar die Gewalt eurer Hände!* Gleich der erste Sechszeiler ist unvollständig, es fehlt ein Distichon und zugleich ein guter Übergang von 2 f. zu v. 4 ff. Dass das Gedicht den אֵלִים, wie für אֵלֶם zu lesen ist, gelte, darin sind seit Houbigant fast alle Exegeten einig; es fragt sich nur, wen der Dichter damit meint. Früher glaubte man, aus Ex 21 6 22 7 schliessen zu dürfen, dass die Obrigkeit Elohim genannt worden sei, aber diese Stellen reden vom Heiligtum, wo die Gottheit wohnt und wichtigen Rechtshandlungen präsidiert oder schwierige Rechtsfälle durch das Orakel oder die Thora der Priester entscheidet vgl. Dtn 17 8 ff. I Sam 2 25. Es ist überhaupt unwahrscheinlich, dass jemals in Israel Menschen wegen einer Würdestellung im Ernst den Titel Elohim erhalten hätten. Am nächsten scheint nun auf den ersten Blick zu liegen, dass der Dichter (und der von Ps 82) ptolemäische oder seleucidische Könige meine, die sich wie Götter ehren und bisweilen Θεὸς nennen liessen vgl. die Anspielung in Dan 6 7. Jedoch wird diese Annahme durch die v. 4 ff. gegebenen Urteile über die Elim und auch durch die Drohungen v. 7 ff. durchaus nicht bestätigt. Von heidnischen Königen wäre nicht gesagt, dass sie abtrünnig sind, von Mutterleib an irren, Lüge reden u. s. w., und den Weltmächten drohen doch sonst israelitische Dichter und Propheten in anderer Weise, als es v. 7 ff. geschieht. Ebenso ist die Aufforderung an die Elohim Ps 82, dass sie der Waise und dem Armen zum Recht verhelfen sollen, gewiss nicht an die Oberinstanz in Alexandrien oder Antiochien, die sich um solche Kleinigkeiten nicht zu kümmern hatte, sondern an die jüdische Regierung und Justiz gerichtet. Man wird also doch an Ex 22 7 Dtn 17 8 ff. anknüpfen müssen, nur in etwas anderer Weise, als die ältere Exegese that. Die Priesterfürsten des zweiten Tempels, speziell die hasmonäischen, haben sich nie im Ernst Götter genannt, aber sie liessen sich, wie besonders Ps 110 zeigt, fast so übertrieben feiern, als wären sie Götter. Schmeicheleien dieser Art kommen schon in älterer Zeit vor vgl. II Sam 14 17 20. Aus dem 2. Jahrh. haben wir Sach 12 8: künftig soll das Haus David wie Gott sein. Nimmt man hinzu, dass das Hofzeremoniell der hasmonäischen Könige vom ägyptischen oder syrischen beeinflusst gewesen sein wird, so ist nicht auffällig, dass der Dichter in seinem Ingrimm die Grossen mit einem Titel belegt, den man an den fremden Höfen hören

konnte, den zwar die Hasmonäer sich selber nicht beilegten, der aber zu dem Gebahren passte, das sie annahmen, und zu den Schmeicheleien ihrer Höflinge und der scheinbar auch im Munde des Volkes auftrat, wenn man sich in wichtigeren Rechtssachen „an Gott", nämlich an die Priesterfürsten in Jerusalem wandte. Fremde Fürsten haben israelitische Dichter schon früher mit solchem Hohn angegriffen vgl. Jes 14 13 f. Hes 28 12 ff. Von Elim, meint der Dichter, von Menschen, die im Namen und durch Inspiration Gottes Recht zu sprechen und zu regieren haben, sollte man Gerechtigkeit erwarten dürfen, aber in Wirklichkeit verüben die Grossen Frevel, עוֹלוֹת oder vielleicht auch עַוְלַת mit archaistischer Endung. Zu פָּעַל, verüben, passt בְּלֵב nicht; ist das Verbum richtig, so mag בְּלֵב aus בַּלָּט verderbt sein, das dann im formalen Gegensatz zu בָּאָרֶץ steht: ihr privater Lebenswandel ist nichtswürdig (s. Ps 59), ihre Regierung befolgt den Satz: Macht geht vor Recht, sie werfen die Gewalt ihrer Hände „in die Wage der Gerechtigkeit", wie der deutsche Dichter ähnlich sagt. Da ein Distichon ausgefallen ist, so geht die folgende Strophe

4—6 etwas unvermittelt zu der 3. pers. über: *Abtrünnig sind die Frevler von Mutterschoss an, Verirrt die Lügenredner von Mutterleibe her,* sie haben ihre Schlechtigkeit ererbt von ihren Vorfahren, taugen jedenfalls schon in der Jugend nichts. *Gift haben sie ähnlich der Schlange, Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verschliesst* (יַטְאִם poetisch verkürzt für יַטְאִים), *Die nicht hört auf die Stimme der Beschwörer, Des ausgewitzten Zaubermeisters.* Wenn ein Mann, wie der Dichter, ein צַדִּיק (v. 11), sie zum Rechten mahnt, so hören sie nicht, sondern reagieren darauf mit verderblicher Tücke. In v. 5a ist wohl das zweite חֲמַת nach LXX zu streichen; zum stat. constr. des ersten חֲמַת s. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a. Das Bild von dem Schlangenbeschwörer, der mit dressierten Giftschlangen seine Kunststücke macht, bisweilen aber trotz aller Schlauheit von einer stockischen Otter gebissen wird, scheint mir nicht anwendbar auf das Verhältnis irgend eines Juden, auch des vornehmsten, zu einem ägyptischen oder syrischen Oberkönig, wohl aber auf die Stellung eines jüdischen Schriftgelehrten zu einem hasmonäischen Fürsten. Zu פֶּתֶן vgl. Nowack, Arch. I § 15 3. Dass der Zorn beredt macht, zeigt auch die Reihenfolge von Verwünschungen

7—9: *Jahwe, zerschlage ihre Zähne in ihrem Munde, Das Gebiss der Vipern reiss heraus, Jahwe!* Man kann diesem Dichter nicht zutrauen, dass er plötzlich die Ottern mit jungen Löwen vertauscht, für die die Abschreiber eine Vorliebe haben (vgl. 34 11); ich schreibe צְפָעֹנִים für כְּפִירִים. *Mögen sie zergehen wie Wasser, das sich davon macht, Wie zartes Gras, das zusammensinkt!* יִמָּסוּ für יִמָּאֲסוּ; das Hithp. הִתְהַלֵּךְ (mit Dat. ethic.) wie das Niph. 109 23. Der zweite Stichos von v. 8b ist unverständlich, Pfeile, gar „getretene" Pfeile, gehören nicht in den Zusammenhang. Indem ich das erste und dritte Wort ihren Platz wechseln lasse, lese ich כְּמוֹ חָצִיר רַךְ (vgl. Hes 17 22) für כמו חצו ידרך; חָצִיר רַךְ war vergessen und am Rande nachgetragen worden; die Umstellung des vermeintlichen חצ ידרך besorgte ein späterer Abschreiber. Für יִתְמַלְלוּ liest man wohl besser יִמַּלֵּל und setzt das schliessende ו vor das folgende Wort וּכְמוֹ: *Und wie die Schnecke, die in Schleim zergeht, Die Fehlgeburt des Weibes,*

nicht gesehn von der Sonne, חָזוּ für חָזוּי (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 75 v). Die Bedeutung von שִׁבְלוּל ist unsicher. Die Wünsche, die der originelle Verf. den Elim widmet, sind viel zu sehr von einem intimen Hass diktiert, als dass sie anderen als persönlichen Gegnern gelten könnten. Heidnische Oberherren werden ja durch andere ersetzt, wenn sie sterben; er wünscht das allmähliche (s. zu 59 11 f.) Verfaulen und Vergehen einer Dynastie, die „ihr Ohr verschliesst" und thut, was sie will, und nicht, was „die Gerechten" wollen.

10–12. *Bevor eure Töpfe verspüren den Stechdorn, So Dorn wie Distel — er stürmt's hinweg.* כְּמוֹ — כְּמוֹ wie sonst כְּ — כְּ, vgl. I Reg 22 4. Für חָרוֹן lies חָרוּל; חַי mag wie unser Quecke (von quick, lebendig, = חַי) ein unausrottbares Unkraut bedeuten oder aus חוּחַ entstellt sein. Der Parallelismus führt darauf, dass alle diese Unkräuter als Brennmaterial auf freiem Felde dienen; da sie natürlich nur in getrocknetem Zustande verwendet werden, so kann ein kräftiger Windstoss das ganze Brennmaterial fortstürmen und der Kocherei, die hier ein Bild für das Aushecken böser Pläne ist, ein Ende machen. Ob das Subj. von יִשְׂעָרֵנּוּ Jahwe oder „es" ist, kommt auf dasselbe hinaus. חי und חרול alliterieren an aneinander. v. 11 f.: *Es freut sich der Gerechte, weil er Rache geschaut, Seine Füsse wäscht er im Blut des Gottlosen* — Kundgebung eines entsetzlichen Hasses —, *Und es spricht der Mensch: doch Frucht hat der Gerechte*, es bringt doch Vorteil, das Gesetz streng zu befolgen (1 3), ein Pharisäer zu sein, *Doch giebt's Götter, die richten im Lande*, Anspielung auf v. 2, der zu Liebe אֱלֹהִים mit dem Plur. konstruiert ist, obwohl es sich auf Jahwe bezieht. אָדָם ist das Publikum (עַמִּי 59 12), das Volk, um dessen Beherrschung die beiden Parteien ringen.

Dieser Ps passt auf keine Zeit so gut, wie auf die, wo der Kampf zwischen Johannes Hyrkanus und seinen Nachfolgern einerseits und den Pharisäern, den „Gerechten", andererseits entbrannte. Als die Pharisäer nach dem Tode des Alexander Jannäus zur Herrschaft gelangten, wuschen sie wirklich ihre Füsse im Blut der Gottlosen. Zur Zeit des Dichters ist es aber noch nicht zum offenen Kampf gekommen; wir mögen mit diesem Ps im Anfang der Regierung des Alexander Jannäus stehen.

Psalm 59.

Dreihebige Vierzeiler. Ein Ruf nach Hilfe gegen stolze, freche, lügnerische, schwelgerische Gegner, die Jahwe nicht erwürgen, sondern unstät und flüchtig machen möge, damit das Volk es nicht so bald vergesse.

2 3. Jahwe wolle den Dichter von seinen Gegnern, die Übelthäter und Männer des Blutes (55 24) sind, retten.

4 (nebst בלי־עון v. 5). *Denn siehe, es lauern auf meine Seele, Rotten sich wider mich Freche, Ohne mein Vergehen und mein Verfehlen, Jahwe, ohne meine Schuld.* Zu v. 4[a] vgl. 56 7, zu den עַוְלִים ausserdem 56 8. Für עָוֹן l. mit vielen Exegeten עֲוֹנִי.

5 6[a]. *Sie rennen und stellen sich auf, Rege dich mir entgegen und sieh! Bist du doch, Jahwe,* [*mein Gott*], *Jahwe der Heere, der Gott Israels.* רוּץ und נָכוֹן sind militärische Ausdrücke. v. 6[a] ist eine Begründung der Bitte von v. 5 (ein Zustandssatz). Da im dritten Stichos eine Hebung fehlt, setze ich um so lieber ein אֱלֹהֵי (vgl. v. 2) ein, als der Ausfall vor dem jetzt folgenden אלהים

leicht erklärlich ist; das Ausfallen dieses Prädikats mag verschuldet haben, dass man in v. 6a lauter Vokative sah und diese mit dem Folgenden verbinden zu müssen glaubte, während der Dichter gegen die feindliche Schlachtreihe seinen Bundesgenossen, den Herrn der himmlischen Heerscharen, ins Feld rufen will, vgl. v. 10.

6b c **8.** *Wach auf, heimzusuchen alle Stolzen, Begnadige nicht die argen Treulosen, Siehe, sie geifern mit ihrem Munde, Schmähungen sind auf ihren Lippen.* Was die גּוֹיִם in v. 6b zu thun haben, wäre schwer zu sagen, denn der Ps dreht sich ja deutlich genug um Kämpfe innerhalb der Judenschaft. L. גּוֹיִם = גְּאָוִים = גֵּאִים wie in 9 16 ff., vgl. 94 2 140 6. Wie v. 7 = v. 15 sich hierher verirrt hat, ist ebenso rätselhaft wie bei 57 6. Auch der Anfang von v. 8 hat eine fatale Ähnlichkeit mit dem von v. 16; יַבִּיעוּן aber, das Wellh. durch יִפְצוּן ersetzen will, wird durch 94 4 geschützt. Mit Wellh. schreibe ich חַרְפוֹת für חַרְבוֹת; das letztere Wort mag durch 57 5 beeinflusst sein; wäre es richtig, so würde wohl die Präposition בְּ nicht folgen. Endlich ist das Sätzchen v. 8c: Denn wer hört? ganz unsinnig in einem Zusammenhang, wo grade von böser Rede gesprochen wird: wird sie nicht gehört, so braucht sich doch der Dichter nicht so zu ereifern. Der verwandte Satz 94 7 ist viel besser am Platz. Dass der Dichter nichts von ihm weiss, zeigt auch die Fortsetzung:

9 10 (und das erste Wort in v. 11) *Aber du, Jahwe, lachst ihrer, Du spottest aller Stolzen, Meine Stärke, auf dich habe ich Acht, Denn Jahwe ist meine Burg, mein Gott.* Wieder sind die גֵּאִים in Heiden verwandelt. Bei jüdischen Lesern lässt sich leichter entschuldigen, dass sie in dieser Weise verallgemeinern, als bei einem Exegeten, dass er dabei nach dem allegorischen Ich ruft. Zu v. 10 haben wir eine Variante in v. 18 — die Kolumnen scheinen hier bis zu zwanzig Stichen gezählt zu haben —, die richtig עֻזִּי statt עֻזּוֹ hat, wogegen ihre anderen Abweichungen thöricht sind, denn זְמֵר wird durch אֵלֶיךָ widerlegt und חַסְדּוֹ gehört zum Folgenden, nicht zu אֱלֹהַי (oder וֵאלֹהַי), wie zu lesen ist; vgl. wieder Ps 94 22.

11 12a b. *Seine Gnade wird Jahwe mir begegnen lassen, Mich meine Lust sehen lassen an meinen Auflauerern; Erwürge sie nicht, damit mein Volk es nicht vergesse, Mache sie flüchtig durch dein Heer und unstät!* Eine merkwürdige Bitte! Auch in Ps 58 wurde den „Elim“ kein plötzlicher Tod gewünscht, sondern ein langsames Vergehen, wohl auch, „damit mein Volk es nicht vergesse“ und das Aufkommen neuer Tyrannen geschehen lasse, damit es nachhaltigeren Eindruck mache, als etwa plötzlicher Tod in einer unglücklichen Schlacht ihn hervorbringen würde. Für הוֹרִידֵמוֹ l. mit de Lagarde הַנִּידֵמוֹ und vgl. zu beiden Verben das נָע וָנָד Gen 4 12: die „Stolzen“ sollen durch Jahwes Heer (Joel 2 25), womit wohl Strafengel gemeint sind, wie durch Rachegeister umhergescheucht werden, sind sie doch auch Männer des Blutes wie Kain. Das חֵילֶךָ ist etwas deutlicher als einige Stellen im B. Hiob (s. zu cap. 18 11 f.), die auf den Glauben an Rachegeister hinzudeuten scheinen, doch spricht von solchen Dingen das Altertum nur mit Zurückhaltung. Bekanntlich war es nahe daran, dass an Alexander Jannäus nach seiner Niederlage durch Demetrius Eukärus diese Verwünschung in Erfüllung ging, nur benahm sich

„mein Volk“ anders als hier erwartet wird, grade das Umherirren des „stolzen“ Königs regte das Mitgefühl und den Patriotismus des Volkes an und gab ihm den Sieg über die Pharisäer. Dass nur ein Stümper zwei Vokative wie „unser Schild, Herr“ hier nachhinken lassen könnte, ist klar, vielmehr bildet

12c mit **13** die folgende Strophe: *Gieb sie dahin, Herr, In die Sünde ihres Mundes, die Lästerung ihrer Lippen, Mögen sie sich fangen in ihrem Stolz, Wegen des Fluchs und der Lüge, die sie reden!* L. מַגְּנֵמוּ (Piel von מגן) für מָגִנֵּנוּ, ferner mit Pesch. Trg. Vulg. בְּחַטַּאת, endlich דִּבַּת für das nichtssagende דִּבֵּר. יְסַפְּרוּ einfach: die sie reden, wie öfter bei sehr späten Schriftstellern. אָלָה und כַּחַשׁ sind ein Hendiadyoin: Meineid.

14. *Tilg aus im Grimme, [Jahwe], Tilg aus ihren Frevel, lass sie erkennen, Dass Jahwe in Jakob herrscht Bis zu allen Enden der Erde!* וְאֵינֵמוֹ würde in dem Sinne: sodass sie nicht mehr sind, dem 12. v. widersprechen, ich schlage אוֹנָמוֹ von אָוֶן vor. Der letzte Stichos ist reichlich kurz, vielleicht darf man לְכָל־ für ל einsetzen. Die Enden der Erde kommen deshalb in Betracht, weil „Jakob“, oft ein Ausdruck für die ganze Judenheit, über die ganze Erde zerstreut ist und jene Grossen z. B. in Ägypten (wie jener Onias in Leontopolis) noch recht wohl eine Rolle hätten spielen können, wenn sie aus Judäa vertrieben wurden. Aber Jahwe, d. h. das Gesetz, wie es die Schriftgelehrten und Pharisäer verstanden und handhabten, soll in Jakob regieren.

15 16. *Des Abends sitzen sie, heulen Wie Hunde und durchkreisen die Stadt, Da taumeln sie dann zum Essen, Wenn sie nicht satt kriegen, murren sie.* L. יַשְׁבוּ für יָשׁוּבוּ. Der Dichter spricht von den abendlichen Gelagen, zu denen die „Stolzen“ zusammensitzen, wo sie Lieder anstimmen (vgl. besonders Am 6 4 ff.), aber nach des Dichters Urteil wie Hunde heulen; nachher streichen sie dann als Nachtschwärmer durch die Stadt, wie es auch die Hunde thun. Bekanntlich wird besonders dem Alexander Jannäus von jener pharisäischen Tradition, der Josephus folgt, eine wüste Lüderlichkeit zur Last gelegt. Nach v. 16 scheinen die vornehmen Wüstlinge oft einem freiwillig oder unfreiwillig Mitmachenden ins Haus zu fallen, um sich von ihm bewirten zu lassen; wenn sich dann der so Überfallene seiner lästigen Pflicht entzieht, so schimpfen sie (l. nach LXX יִלִּינוּ). הֵמָּה heisst: eben dieselben, nämlich die Zechbrüder, die sich zuvor vollgetrunken haben, darum „taumeln“ und dann johlend und lärmend ein Nachtessen verlangen. Dass dies Genrebild aus dem Leben der oberen Kreise hier noch am Ende nachgebracht wird, zeigt eigentlich, dass der gestrenge Autor nicht so ganz sicher ist, ob seine Wünsche v. 12 ff. so bald in Erfüllung gehen werden. Es dient aber zugleich auch dazu, den Gegensatz zwischen dem hasmonäischen Kriegeradel und den strengen Frommen in ein helles Licht zu stellen; des letzteren Lebensweise charakterisiert die Schlussstrophe

17 18: *Ich hingegen besinge deine Stärke Und bejubele bis zum Morgen deine Gnade, Denn du bist eine Burg für mich geworden, Und eine Zuflucht am Tage meiner Bedrängnis.* לַבֹּקֶר heisst: bis zum Morgen (vgl. Dtn 16 4), denn der Dichter stellt seinen frommen Nachtgesang dem Hundegeheul der vornehmen Zechbrüder gegenüber. Dass v. 18 eine in die falsche Kolumne ge-

ratene Variante zu v. 7 ist, wurde schon oben bemerkt; offenbar ist v. 17 der Schluss des Gedichts.

Wenn die Psalmen 56—59 auch nicht von derselben Hand herstammen müssen, obgleich manche sprachliche Eigentümlichkeit auch dafür spricht, so fallen sie doch gewiss in dieselbe Zeit. Die „Männer des Blutes und des Trugs", die „Frechen", die „Götter", die „Stolzen", die „Löwen", die „Auflauerer" sind überall dieselben Leute, mindestens dieselbe Partei, nämlich der sadducäische Krieger- und Priesteradel, dem der „Gerechte", der Pharisäer, gegenübersteht. Beide Parteien ringen um die Herrschaft über das Volk, jene mit der „Gewalt ihrer Hände", mit Spiess und Schwert, diese mit dem Gesetz, beide mit gegenseitigen Anklagen vor der Öffentlichkeit und wohl auch vor Jahwe. Interessant ist, dass Ps 59 (und 58) den Gegnern nicht einen plötzlichen Tod, sondern Vertreibung und ein langsames Vergehen wünscht, „damit mein Volk es nicht vergesse". Die Schriftgelehrten und Pharisäer finden es also wünschenswert, nicht durch eine plötzliche Katastrophe, die übrigens wohl auch das ganze Volk in Mitleidenschaft gezogen hätte, die Herrschaft zu gewinnen, sondern die Gegner regelrecht, langsam aber gründlich aus ihrer Stellung zu verdrängen und dadurch das Volk um so sicherer und auf die Dauer an die Sieger zu ketten. Vielleicht hatten sie doch das Gefühl, dass das Volk noch nicht ganz gewillt sei, die Verdienste der Makkabäer zu vergessen und sich dem Lebensideal der Pharisäer zu unterwerfen. Um die geistige und politische Situation besser zu übersehen, muss man nicht verabsäumen, diesen und ähnlichen pharisäischen Psalmen die sadducäischen gegenüberzuhalten (Ps 2 18 20 f. 68 72 89 99 110 u. a.).

Psalm 60 3—7. 12b—14.

Dreihebige Vierzeiler. Nach einer schweren Niederlage bitten die Juden Jahwe um Hilfe, da Menschenhilfe eitel ist. In den Ps ist ein fremdes Gedicht v. 8–12a eingesetzt. v. 7–14 finden sich noch einmal als 108 7–14.

3 4. *Jahwe, du hast uns verstossen, gebrochen, Hast gezürnt, stelle uns wieder her, Hast beben lassen das Land, es zerspalten, Heile seine Brüche, denn es wankt.* תְּשׁוֹבֵב scheint absolut gebraucht und darum mit dem Dativ konstruiert zu sein. Die Niederlage war gründlich, wirkte wie ein Erdbeben. רְפָה ist schlechte Orthographie für רְפָא; das Wort heilen steht oft vom Wiederherstellen geborstener Mauern.

5 6. *Du hast dein Volk Hartes trinken lassen, Hast uns getränkt mit Taumelwein, Hast gegeben deinen Fürchtern ein Signal, Sich zu sichern vor dem Bogen.* Mit Geiger und de Lagarde ziehe ich הִרְוִיתָ dem הִרְאִיתָ vor. יַיִן statt יַיִן s. Ges.-Kautzsch[26] § 131c. Die Vergleichung des Schicksals mit einem Trunk ist sehr häufig; unsere Stelle ist wohl Nachahmung von Jes 51 17 22. In v. 6 ist קָשְׁט nach aramäischer Weise mit ט statt ת geschrieben; das aramäische Wort קשׁט, Wahrheit, passt schon wegen מִפְּנֵי nicht. Ebenso liegt kein Grund vor, הִתְנוֹסֵס von נֵס, mit dem es ja freilich ein Wortspiel bildet, statt von נוּס abzuleiten; לָנוּס ist nicht geschrieben worden, weil der Verf. nicht sagen will, dass die jüdischen Krieger vor den Feinden in der Schlacht geflohen seien, sondern dass sich die jüdische Bevölkerung auf Jahwes Geheiss vor den Feindesscharen habe in Sicherheit bringen müssen; die Ausdrucksweise ist deutlich von Jer 4 6 („Erhebt ein Panier, flüchtet") abhängig.

7 12b (von זנחתנו an) = 108 7 12b. *Damit deine Lieblinge gerettet werden, Hilf mit deiner Rechten und erhöre uns! [Warum] hast du uns verstossen und zogst nicht aus, Jahwe, mit unseren Scharen?* Das zweite Distichon, das

fast mit 44 10 identisch ist, scheint durch den fremden Einsatz etwas gelitten zu haben, vielleicht ist ein לָמָּה durch das vorhergehende אלהים verschlungen worden (vgl. 44 24 f.). Zu יְדִידֶיךָ v. 7 vgl. 127 2 Jer 11 15 Dtn 33 12. Für יְמִינְךָ will DE LAGARDE יוֹנָתְךָ lesen: hilf deiner Taube; das scheint mir zu willkürlich.

13 14. *Gieb uns Hilfe vor dem Dränger, Da eitel ist der Menschen Beistand! Mit Gott wollen wir Kraftthaten thun, Und er wird niedertreten unsere Dränger.* עֶזְרַת archaistisch für עֶזְרָה. עֲשֵׂה חַיִל wie 118 15. v. 14^b wie 44 6, nach welcher Stelle man vielleicht קָמֵינוּ schreiben könnte, da צָר v. 13 schon da war. Aus v. 13^b ist man zu schliessen geneigt, dass die Juden sich doch nach anderen Bundesgenossen, bisher vergeblich, umgesehen haben.

Die nahe Verwandtschaft dieses Ps.s mit Ps 44 scheint mir eher auf Nachahmung, als auf gleicher Abstammung zu beruhen; unser Ps ist künstlicher und doch matter als jener und verrät nicht mehr ein Staunen darüber, dass die Juden besiegt werden konnten. Aus v. 6 geht hervor, dass die jüdische Bevölkerung sich geflüchtet hat, wahrscheinlich so, wie es die benutzte Stelle Jer 4 6 anempfiehlt, also in die Festungen, besonders nach Jerusalem. Ich möchte daher das Gedicht in die Zeit verlegen, wo Johannes Hyrkanus von Antiochus Sidetes in Jerusalem belagert wurde. Die Schilderungen der Wirkungen des unglücklichen Krieges erinnern an Jes 24.

Psalm 60 8—12[a] = 108 8—12[a].

Dreihebige Dreizeiler. Der Dichter (oder doch Sprecher) des Gedichts gedenkt, von Jahwe ermutigt und unterstützt, grosse Eroberungen zu machen.

8. *Jahwe hat geredet in seinem Heiligtum: Siegen soll ich, verteilen Sichem Und das Thal von Sukkoth ausmessen.* דִּבֶּר steht ähnlich absolut wie in der oft in den Propheten zu lesenden Formel: Denn Jahwe hat geredet. Der Dichter kann sich auf ein göttliches Orakel berufen, das ihm die nachher genannten Gebiete verleiht. Auch der Dichter von Ps 110 beruft sich auf einen Gottesspruch. Dass nun die folgende Ausführung Jahwes Worte wiedergebe, ist ganz unglaublich. Man sagt, dass Jahwe im Folgenden sehr menschlich spreche, und allerdings ist es sehr menschlich, wenn Jahwe von seinem Waschbecken spricht — aber warum legt man Jahwe die Worte in den Mund? Nichts nötigt dazu, den natürlichen Eindruck zu unterdrücken, dass eben der Dichter spricht. Für אָעֱלֹזָה, ich will frohlocken, schlägt DE LAGARDE das entschieden besser passende אָעֹזָּה vor. Die Absicht, Sichem zu verteilen, d. h. zu erobern und an die Volksgenossen zu verteilen, kann nur ein Fürst haben, der es als feindlich und seine Bewohner als vernichtungswürdig betrachtet. Eine solche Absicht hätte David z. B. nicht haben können, der Sichem, die von Israeliten bewohnte Stadt, wohl als erstrebenswerten Besitz, nicht aber als herrenlose Beute ansehen durfte, noch weniger einer seiner Nachfolger, höchstens den Josia ausgenommen, auf den das Folgende nicht zutrifft; die Juden waren vor der makkabäischen Zeit gewiss von der Ansicht beseelt, dass Sichem, einer der Hauptsitze der Samaritaner, die Ausrottung verdiene, konnten sich aber nicht träumen lassen, diese selber in die Hand zu nehmen. Erst die Makkabäer konnten so sprechen, wie der Dichter thut, und erst Johannes Hyrkanus hat die hier ausgesprochene Absicht verwirklicht. Das Thal von Sukkoth liegt

an der Einmündung des Jabbok in den Jordan; auch dies ist noch nicht in der Hand des Sprechers, aber er hat Aussicht, es zu gewinnen.

9. *Mein ist Gilead und mein Manasse Und Ephraim der Schutz meines Hauptes, Juda ist mein Führerstab.* Der Schutz des Hauptes ist der Helm. Der Sprecher stützt sich hauptsächlich auf Juda (מְחֹקֵק spielt auf Gen 49 10 an), es ist der führende Stamm; Ephraim, das sich schon wegen der Äusserung über Sichem nicht ganz mit dem alten Ephraim deckt, schützt ihn, wie es scheint, gegen seinen Hauptgegner, der danach wohl im Norden zu suchen ist. Gilead und Manasse, letzteres wahrscheinlich Bezeichnung für das östlich vom Jordan, nördlich von Gilead gelegene Gebiet, ist ihm von Gott zugesprochen — ob auch schon in seinem Besitz, das ist nicht ganz sicher.

10. *Moab ist mein Waschbecken, Auf Edom werf ich meinen Schuh, Über Philistäa werde ich triumphieren.* Auch hier ist nicht ganz klar, ob blos von der Zukunft oder auch schon von gegenwärtigem Machtbesitz die Rede ist. Moab, das Waschbecken, in dem man die Füsse wäscht, Edom, auf das der Sprecher den schmutzigen Schuh wirft, der zu den verachteten, an anständigem Ort abzulegenden Sachen gehört, werden geringschätzig und gehässig behandelt wie in Jes 25 9 ff. cap. 34. In v. 10c ist die Lesart von Ps 108: עָלַי פ׳ אֶתְרוֹעָע besser als die von Ps 60.

11 12a. *Wer bringt mich in die feste Stadt, Wer führt mich zur Stadt Edoms? Bist du es nicht, Jahwe?* Ps 60 hat מָצוֹר, 108 מְבֻצָר, erstere Lesart könnte mit II Chr 8 5 belegt werden. Wahrscheinlich liegt in dem Wort eine Anspielung auf die edomitische Hauptstadt בָּצְרָה. Im zweiten Stichos l. mit Olshausen u. a. יַנְחֵנִי und mit Bickell עַד־עִיר אֱדוֹם, denn bis Edom, das ja an Judäa angrenzt, braucht keine höhere Macht den Sprecher zu führen, dagegen war es nicht so leicht, bis zur Hauptstadt von Edom vorzudringen; zugleich erklärt „Stadt Edoms“ das sonst fast unverständliche „feste Stadt“ im parallelen Stichos. Der Sprecher hat nach dieser Strophe, wie es scheint, seine nächste Absicht auf die Eroberung Edoms gerichtet.

Danach ist zu vermuten, dass dies Gedicht entweder von Johannes Hyrkanus verfasst oder ihm in den Mund gelegt ist. Er hat bekanntlich sowohl die Edomiter unterworfen, wie Sichem eingenommen; sein Stammland war Judäa, zu dem die angrenzenden Distrikte von Ephraim hinzugekommen waren. Moab wird auch in einem Ps, der der gleichzeitigen Apokalypse Jes 24—27 beigeschrieben ist, in Jes 25 9 ff., mit Unterjochung bedroht. Die Unterwerfung von „Gilead und Manasse“, sowie von Philistäa gelang mehr oder weniger erst seinem Sohn Alexander Jannäus. Nach Josephus hat Joh. Hyrkanus die Gabe der Prophetie besessen, „im Heiligtum“ Jahwes (v. 8) erfuhr er die fernen und zukünftigen Ereignisse. Vermutlich war das Gedicht mit v. 12a noch nicht zu Ende; man erwartet eigentlich noch Aussagen über Jahwe, etwa über seine bisherige Hilfe im Kriege.

Psalm 61.

Vierhebige Vierzeiler. Der Dichter feiert Jahwe als seinen Beschützer und betet für den König.

2 3. *Höre, Jahwe, auf mein Flehen, Vernimm mein Gebet vom Ende der Erde her! Zu dir rufe ich, wenn verschmachtet mein Herz, In der Not, die mir zu mächtig ist, leite mich!* Da der erste Stichos reichlich kurz ist, mag das

אֱלֹהִים ein יְהוָה אֶל verdrängt haben. מִקְצֵה הָאָ', das mit v. 2 verbunden sein sollte, ist nicht ganz klar. Nach v. 5 7 scheint der Verf. nicht ausserhalb Palästinas zu wohnen, zu dem Sinne aber: von unten her (130 1) rufe ich, lassen sich die Worte auch schwerlich umdeuten. Wahrscheinlich denkt der Dichter nicht sich selbst, sondern Jahwe am Ende der Erde; Jahwe „lustwandelt am Kreis des Himmels“ (s. zu Hi 22 14). Aber selbst aus dieser Ferne kann er den Dichter hören. In v. 3^{b} ist die Bitte, auf einen zu hohen Felsen geführt zu werden, widersinnig; l. צַר für צוּר.

4 5. Jahwe ist dem Dichter eine Zuflucht geworden u. s. w.; er bittet, in seinem Zelt, seinem Tempel, gasten zu dürfen (5 5 15 1), allewig (der Plur. עוֹלָמִים ist jung), weil er dort unter Jahwes Flügeln geborgen ist (36 8 17 8).

6 7. Jahwes Client sein ist ein Glück, denn er hört auf die Gebete, die sie ihm unter Gelobung von Dankopfern vortragen, auf das Verlangen (l. mit Hupfeld u. a. אַרְשֶׁת vgl. 21 3) seiner Verehrer. An deren Spitze steht und deren Vertreter ist der König, dem Jahwe ein langes Leben verleihen wird.

8 9. *Er wohne ewig vor Jahwe,* in der Nähe seines Tempels, auf dem Zion, und unter seinem Schutz, vgl. 56 14. „Vor Jahwe“ sind sonst die Opfergäste, der König aber, der zugleich Hoherpriester ist, wohnt beständig vor ihm, er ist der erste Kultbeamte und zugleich wie früher die Gottesmänner, die „vor Jahwe standen“, der Vermittler seines Willens. *Gnade und Treue bestelle* (מַן verkürzter Imp. Piel von מָנָה), *die werden ihn behüten* wie Schutzengel; vgl. zum Ausdruck und Sinn 43 3. נָצַר behält in der Pausa sein נ, s. Ges.-Kautzsch^{26} § 66 f. v. 9: *Dann werde ich* u. s. w.; כֵּן ganz so gebraucht wie das aramäische כְּכַן. לְשַׁלְּמִי: indem ich bezahle.

Der Ps macht den Eindruck, als sei er für den Unterthan der hasmonäischen Könige verfasst, vielleicht als allgemeines Gebet derjenigen, die Gelübde darzubringen hatten und bei ihren eigenen Angelegenheiten auch das Staatsoberhaupt und den Verwalter des Tempels in ihre Gebete mit einzuschliessen angehalten werden sollten.

Psalm 62.

Zweihebige Achtzeiler. Trotz aller Gefahr verlässt sich der Dichter auf Jahwes Hilfe und ermahnt auch die Volksgenossen, lieber auf Gott, als auf Menschen und menschliche Machtmittel zu vertrauen. Die erste Strophe

2 3 findet sich in v. 6 7 wiederholt; man kann an einen Kehrvers denken, aber auch v. 6 f. als Variante zu v. 2 f. (oder umgekehrt) ansehen. Das Letztere scheint mir das Einfachere zu sein und auch deswegen den Vorzug zu verdienen, weil nur bei dieser Annahme sich verschiedene kleine Unregelmässigkeiten beseitigen lassen: *Nur zu Jahwe Sei stille, meine Seele, Von ihm kommt meine Hoffnung, Von ihm mein Heil! Nur er ist mein Fels Und meine Rettung, Meine Burg* [*ist Jahwe*], *Nicht wanke ich zu sehr.* Nach v. 6 ist דֹּמִי für דּוֹמִיָּה zu lesen und vor v. 2^{c} das parallele Glied aus v. 6^{b} einzusetzen. מִשְׁגַּבִּי ist zu kurz für einen Stichos, daher oben durch יי = יהוה vervollständigt. רַבָּה ist Adv. wie רַבַּת 65 10 u. s. w. und [nicht nach v. 7 zu streichen, da seine Einsetzung unerklärlich wäre. Dass der Dichter einigermassen ins Wanken geraten ist, liegt indirekt in der Selbstermahnung „sei stille“ ausgesprochen und wird durch die Bilder der folgenden Strophe

4 5 ebenfalls bezeugt: *Wie lange schreit ihr, Zetert ihr alle Wie bei fallender Wand, Gestürzter Mauer? Nur Umsturz planen sie, Lieben die Lüge, Mit ihrem Munde segnen Und in ihrem Innern fluchen sie.* עַל־אִישׁ und מְשָׁאֵתוֹ sind recht unglückliche Glossen, schon darum, weil der Verf. nicht von einer dritten Person, sondern von sich selber redet. Ferner kann er, wenn er die Angeredeten als Leute charakterisiert, die ihn ins Gesicht loben und heimlich lästern, nicht zugleich von ihnen aussagen, dass sie morden oder morden wollen, noch gar mit einem: wie lange! Vielmehr ist der Verf. in einer ähnlichen Lage wie der von Ps 4, mit dem er sogar identisch sein mag, und die Angeredeten zetern über ihn, weil es nach ihrer Meinung mit ihm und durch ihn bergab geht. תְּהוֹתְתוּ, nur hier (Pil. von הוּת), bedeutet nach den verwandten Dialekten: wider jemand schreien; danach ist תְּצָרְחוּ für תְּרָצְחוּ zu schreiben, vgl. 4 5. Sie zetern wie über einen drohenden Einsturz (l. גְּדֵרָה דְחוּיָה) und möchten ganz „umstürzen", nämlich die schon geneigte Mauer; d. h. sie machen den Dichter für den angeblichen Niedergang verantwortlich und möchten ihn beseitigen, vgl. 4 3, wo ebenfalls den Angeredeten כָּזָב vorgeworfen wird.

8 9. *Auf Gott ruht Mein Heil und meine Ehre,* vgl. 4 3, *Mein starker Fels, Meine Zuflucht ist Jahwe; Vertraut auf ihn* (vgl. 4 6) *In all euren Geschicken, Schüttet ihm euer Herz aus, Jahwe ist unsere Zuflucht.* Die beiden letzten Stichen mögen durch Ungenauigkeit der Abschreiber verlängert sein; man kann לוֹ und מַחְסֶה־נוּ lesen, dagegen in v. 8 etwa עָלַי für עַל. In v. 9a steht der Vokativ עַם zu kahl da, entweder ist mit LXX כָּל־עֵדַת עַם zu lesen oder mit grösserer Annäherung an den MT und mit besserem Sinn בְּכָל־עִתֵּיכֶם, vgl. 31 16. Nach Ps 4 8 sind die Leute nur mit der Zeit zufrieden, wo ihre Ernte reichlich ausgefallen ist, und mutlos, wenn sie nicht „Gutes sehen".

10 11. *Nur ein Hauch sind die Sterblichen, Lüge die Menschen, Auf der Wage emporschnellend Leichter als ein Hauch allzumal. Nicht vertraut auf Gewalt, Lasst durch Raub euch nicht blenden, Vermögen, wenn es sprosst, Gebt nichts darauf!* הֵמָּה v. 10b ist wohl blos der Deutlichkeit halber hinzugesetzt, doch sollte לַעֲלוֹת, sind emporzusteigen, d. h. müssen emporsteigen, nicht von dem Komparativ מֵהֶבֶל durch ein Atnach getrennt sein. Der Verf. stellt wie der von Ps 4 das Leben in Gott in Gegensatz zu der Freude an menschlichen Dingen, besonders am ungerechten Mammon. Die Menschen sind „Lüge", d. h. eine Stütze, die im Stich lässt, vgl. 33 17, der Reichtum wird nur dadurch erworben, dass man andere bedrückt und beraubt. Eine bemerkenswert „geistliche" Gesinnung; meist ertragen die alttestamentl. Frommen ihre Armut und der Gottlosen Reichtum mit Unmut und sehen gern ein zeitliches Wohlergehen als Lohn ihrer Frömmigkeit an.

12 13. In den Schlussworten wendet sich der Dichter wie der von Ps 4 an Jahwe: *Eins hat geredet Jahwe, Zwei Dinge sind's, die ich hörte: Dass die Macht sei Jahwes Und dein, Herr, die Gnade; Denn du bezahlst Dem Menschen nach seinem Thun* [*Sodass verstopft wird der Mund Den Lüge Redenden*]. Die Strophe ist unvollständig, das fehlende Distichon ist in die falsche Kolumne, nämlich nach 63 12 geraten, wo es ebenso verloren dasteht, wie es hier

den Klagen v. 4 f. auf's Beste entspricht. Die Einkleidung: eins sprach er, ein zweites hörte ich, erinnert an die Weisheitsliteratur.

Ps 62 hat im Metrum, in der Disposition (Anfang und Schluss wenden sich an Gott, die Mitte an Unzufriedene), in zahlreichen sprachlichen Einzelheiten, in der Lage des Verf.s, in seiner Gesinnung so überraschend viel Ähnlichkeit mit Ps 4, dass es erlaubt scheint, beide Lieder demselben Autor zuzuschreiben, dem Hohenpriester einer Zeit, deren grösster Kummer noch die Armut der Judenschaft war.

Psalm 63.

Dreihebige Vierzeiler. Wie er Jahwe im Heiligtum geschaut, so will der Dichter ihn im Leben loben, dessen gewiss, dass seine Feinde zu Grunde gehen werden.

2. *Jahwe, dich, dich suche ich* u. s. w. אַתָּה ist wohl Verstärkung des suff. verbi. In v. 2^{d} muss עָיֵף eine Variante zu צִיָּה (oder ein Citat) nach 143 6 sein; nach derselben Stelle liest man besser כְּאֶרֶץ: *Wie ein dürres, wasserloses Land,* das nach dem Regen dürstet. Übrigens vgl. 42 3.

3 5. Dass v. 5 unmittelbar nach v. 3 stehen sollte, zeigt das כֵּן — כֵּן, wie — so. *So wie ich im Heiligtum dich geschaut, Sehend deine Stärke und Hoheit, So will ich dich preisen in meinem Leben, Mit deinem Namen meine Hände erheben.* Wie es scheint, stehen Heiligtum und Leben sich gegenüber; allerdings kann בְּחַיָּי auch blos bedeuten: so lange ich im Leben bin. v. 3^{a} wird durch v. 3^{b} erklärt; לִרְאוֹת ist videndo. Tempel und Tempelkult müssen zur Zeit des Dichters prächtig und ehrfurchtgebietend gewesen sein; vgl. 48 8 27 4 JSir 50. בְּשִׁמְךָ: indem ich dabei deinen Namen ausrufe.

4 6. *Denn besser ist deine Gnade als das Leben,* mehr wert als das Leben selber, das Beste im Leben. Es scheint doch, dass „Leben" hier den Nebenbegriff: das blos sinnliche Leben, das Leben in der materiellen Welt, hat; alle übrigen Güter, die man im Leben haben kann, stehen zurück hinter der Gnade. יְשַׁבְּחוּנְךָ, Lehnwort aus dem Aramäischen, steht im Masc. nach Ges.-Kautzsch^{26} § 145 u; zu dem נ vor dem Suff. s. § 60 e. v. 6: *Wie an Fett wird satt werden meine Seele Und mit Jubelliedern loben mein Mund.* דָּשֶׁן, das nicht mehr ins Metrum geht, ist wohl Beischrift nach 36 9. Die „Jubellippen" nehmen sich neben dem Munde nicht eben schön aus; da die Lippen schon in $v. 4^{b}$ da waren, so ist שִׂפְתֵי wahrscheinlich ein Schreibfehler und etwa durch שִׁירַת zu ersetzen.

7 8. אִם ist unverständlich, da kein Nachsatz folgt; l. אַף: *Auch auf meinem Lager denke ich dein* u. s. w., vgl. 59 17 16 7^{b}. עֶרְשָׂתָה mit doppelter Femininendung. Ob אֶקְנֹן für אֶרְנֹן zu schreiben ist?

9 10. *Meine Seele hat sich dir angeschlossen, Mich hat erfasst deine Rechte, Doch die, die mir nach dem Leben trachten, Werden kommen in die Tiefen der Erde.* לְשׁוֹאָה, LXX לַשָּׁוְא, scheint mir aus einer Glosse, לִשְׁאוֹל, zu v. 10^{b} entstanden zu sein. Ohne Feinde thun es nun einmal die Psalmdichter nicht; die Zustände in der Judenschaft müssen überaus schlimm gewesen sein.

11 12. *Sie werden gestürzt werden auf Schwertesschneiden, Eine Beute der Schakale werden,* d. h. unbegraben liegen bleiben, *Und der König wird sich Jahwes freuen, Sich rühmen jeder, der bei ihm schwört,* der es mit Jahwe

hält und dies im Leben dadurch zu äussern pflegt, dass er schwört: so wahr Jahwe lebt! an solchen Schwurformeln erkennt man die Angehörigen der verschiedenen Religionen und Kultverbände. L. nach LXX יִגְרוּ, da man bei der Lesart des MT doch genauere Benennung des Subj. erwarten sollte und ihr singul. Suff. jedenfalls falsch ist. Der König tritt in v. 12 so unerwartet auf, dass entweder der Text nicht in Ordnung oder aber der König und der Dichter zu Wohl und Wehe verbunden und ihre Feinde dieselben sein müssen. Dass v. 12c: „Denn" oder „dass verstopft werden wird der Mund der Lügner" hier am Schluss keinen Platz mehr hat, liegt auf der Hand; der Satz gehört nach 62 13.

Ist הַמֶּלֶךְ v. 12 richtig, so ist der Ps von einem Anhänger der regierenden Partei verfasst; dieser steht mit tödlicher Feindschaft eine andere gegenüber, über deren Vernichtung sich jeder getreue Jude und Anhänger Jahwes freuen muss. Dieser Ausdruck schliesst nicht aus, dass die Feinde, deren Hinrichtung der Dichter erhofft, die Pharisäer sind.

Psalm 64.

Dreihebige Vierzeiler. Klage über die Übelthäter und ihre verderblichen Pläne, nebst zuversichtlicher Hoffnung auf ihre Bestrafung und den Triumph der Gerechten.

2 3. פַּחַד אוֹיֵב, Feindesschrecken, prägnanter Ausdruck für schreckliche Gefahr von feindlicher Seite; zu dem parallelen רִגְשַׁת פ' ע', das Toben der Übelthäter, vgl. 2 1.

4 5. אֲשֶׁר ist Konjunktion. *Denn sie schärfen wie ein Schwert ihre Zunge, Spannen als ihren Pfeil bittere Rede, Schiessend in Verstecken den Rechtlichen, Plötzlich ihn schiessend ohne Scheu;* vgl. 11 2. „Den Pfeil treten" (statt den Bogen) ist eine Redensart, die zu der Annahme zwingt, dass der Autor entweder von kriegerischen Dingen eine ungewöhnlich geringe Kenntnis hat oder dass er das Hebräische nur als gelehrte Sprache handhabt. Der Infin. v. 5a wird in v. 5b durch das Verb. fin. abgelöst. יִרֵהוּ und יִיָרְאוּ sollen wohl ein Klangspiel bilden.

6. Das Paseq hinter לָמוֹ scheint den Ausfall eines Wortes anzudeuten; ergänze יְדֵיהֶם: *Sie stärken sich die Hände,* ermutigen und unterstützen sich gegenseitig, *Böses Ding bereden sie, Fallstricke zu verstecken, Sagen: wer wird sie bemerken?* nämlich die Fallstricke. רָאָה mit לְ wie ISam 16 7, eigentlich: nach etwas sehen.

7. *Sie planen Frevelthaten, Verstecken wohl geplanten Plan, Denn das Innere ..... ist heillos Und das Herz ..... ist tief.* תַּמְנוּ wäre eine ganz zweifelhafte Form, תַּמְּנוּ oder תַּמּוּ geht nicht an, weil תָּמַם nicht den Acc. regieren kann und ein isoliertes תַּמְנוּ sinnlos („wir sind redlich") oder kindisch („wir sind fertig") sein würde; man wird also טָמְנוּ oder תָּמְכוּ schreiben müssen. „Einen Plan verstecken" heisst: einen versteckten Plan machen. Das zweite Distichon ist unvollständig und besonders das vereinsamte לֵב verdächtig. Ich lese mit Wellh. אָנָשׁ für אִישׁ (Jer 17 9), glaube aber, dass hinter קֶרֶב und לֵב die zugehörigen Genitive absichtlich ausgelassen sind, weil sie die Gegner mit Namen oder Titel (מֶלֶךְ vgl. Prv 25 3) direkt nannten. Es ist ein Zustandssatz, der die

Behauptung des Verf.s von den geheimen bösen Plänen der Gegner rechtfertigen soll.

8 9. *Doch wird sie Jahwe schiessen mit dem Pfeil, Plötzlich sind da ihre Wunden, Er lässt sie stürzen ob ihrer Zunge, Es schütteln sich alle, die auf sie sehen.* Statt des ו cons. schreibt man wohl besser וְ. Mit Marti lese ich יַכְשִׁילֵמוֹ עָלַי; die Verderbnis entstand dadurch, dass die über יכשילהו geschriebene Korrektur מו an die falsche Stelle geriet. יִתְנוֹדֲדוּ wie Jer 48 27, hier: sich schütteln vor Entsetzen und Abscheu.

10 11. Das erste Sätzchen: „und es fürchten sich alle Menschen" ist wohl Erklärung von v. 9b. וַיָּנִידוּ ist sonderbar; man sollte denken, erst müssten die Augenzeugen der Katastrophe deren Bedeutung verstehen (הִשְׂכִּילוּ) und erst dann könnten sie sie als Jahwes That weiter erzählen. Ich glaube, dass נ durch einen Hörfehler aus כ entstanden ist und dass der Dichter geschrieben hat וַיַּכִּירוּ: *Und sie werden Jahwes Thun erkennen Und sein Werk verstehen, Freuen wird sich der Gerechte Und sich rühmen* d. h. triumphieren, *alle Herzensgeraden* (11 2). In dem plötzlichen Unfall wird man die Hand Gottes erkennen. v. 11, wo וְחָסָה בוֹ ein ganz unnützes Beiwerk und mit Bickell zu streichen ist, erinnert so auffallend an den Schluss von Ps 63, als wäre unser Ps eine Antwort auf den vorhergehenden (vgl. noch zu v. 7): ein pharisäischer Kampfpsalm gegen einen sadducäischen.

Ps 64 scheint aus derselben Zeit und Situation herzurühren wie Ps 56—59 und steht diesen interessanten Dichtungen würdig zur Seite.

Psalm 65.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Lobgesang auf Jahwe, der die Sünden vergiebt, die Besucher seines Tempels beglückt, die Welt mit Wundern erfüllt und nun wieder das Jahr gekrönt hat mit reichen Segnungen des Ackers und der Herde.

2 3a. *Dir gebührt Lobgesang, Jahwe, in Zion, Und dir wird Gelübde bezahlt, Der du Gebet hörst.* Für דְּמִיָּה, Stillschweigen, l. nach LXX mit den meisten Neueren דְּמִיָּה, Part. von דָּמָה, das gebraucht ist wie sonst שָׁוָה (Baethgen). Der Ps zeigt gleich im Anfang, wie das ganze private Leben des Juden mit dem Tempel verknüpft ist, und es verdient überhaupt Beachtung, dass die Bezahlung der Gelübde, die der Einzelne wegen einer Krankheit, eines Geschäfts, einer Reise u. s. w. gelobt, nach dem Psalter einen grossen Platz im Tempelkult eingenommen haben muss.

3b 4. *Zu dir kommt alles Fleisch Der Sünden wegen, Wurden uns zu gross unsere Vergehen, Du sühnst sie.* Die wunderliche Verbindung von דִּבְרֵי עֲוֹנֹת mit dem Folgenden ist dadurch veranlasst, dass vor ersterem Wort die Präposition עַל ausgefallen ist. Für מֶנִּי l. mit LXX מִמֶּנּוּ. Zu dem Ausdruck „alles Fleisch" für „alle Israeliten" s. zu Jes 66 23. Das Übermächtigwerden der Verschuldigungen macht sich dem Menschen bemerkbar durch die schweren Strafen, die auf sie folgen und die dann den Frommen zum Tempel treiben, wo die Sünden durch die vorgeschriebenen Opfer und Gebete ihre Sühnung finden. Ganz ohne Sündenbekenntnis wird in der späteren Zeit nicht leicht ein gottesdienstlicher Akt vollzogen, hier tritt es, wenn auch in indirekter Form, in

einem Gedicht auf, das die göttlichen Segnungen in den natürlichen Dingen besingen will.

5. *Heil dem, den du erwählst und herzulässest*, der wohnt d. h. *Dass er wohnt in deinen Vorhöfen! Wir sollen satt werden* u. s. w. Das „Heilige" des Tempels ist, wie es scheint, Apposition zu טוּב, daher Bezeichnung für die Güter und Segnungen, die der Tempel spendet. Die Zulassung zum Tempelkult gilt als Vergünstigung, gleichsam als Erteilung des Bürgerrechts (שָׁכַן) vgl. zu 5 5 15 1.

6. *Mit hehren Thaten in Treue erhörst du uns, Gott unsers Heils, Du Vertrauen aller Erdenenden, Der fernen Gestade;* l. mit Wellh. אֵים für וְיָם. צֶדֶק ist die Gerechtigkeit, mit der Jahwe die von ihm übernommenen Pflichten gegen seine Verehrer erfüllt; diese sind an allen Enden der Erde zu finden, Juden und Proselyten. So gewiss der Dichter in v. 3^b und 6^a nur die Juden meinen kann, so mag er doch einen gewissen Zusammenhang aller Menschheit mit Elohim annehmen (vgl. Gen 9 1ff.) und an einen dunklen Drang auch der Heiden nach dem wahren Gott glauben, vgl. v. 9.

7 8. Jahwe hält die Berge aufrecht durch seine Kraft und beschwichtigt sowohl das Tosen des Meeres wie den Lärm der Völker. Diese etwas sonderbare Zusammenstellung des (chaotischen) Meeres mit den Weltmächten, die als solche gottfeindlich sind und, wie das NT sagt, vom Fürsten dieser Welt beherrscht werden, ist augenscheinlich durch Jes 17 12f. veranlasst. שְׁאוֹן גַּלֵּיהֶם ist entweder eine Glosse zum vorhergehenden oder eine Variante zum folgenden Ausdruck.

9. *Und es fürchten sich die Bewohner der Enden Vor deinen Zeichen*, z. B. vor den Kometen, Sonnenfinsternissen, dem Gewitter u. drgl. *Die Aufgänge des Morgens und des Abends Lässest du jubeln* [*Jahwe*]. Auch die Nacht hat eine eigene Behausung, von der sie Abends über die Welt auszieht. Erst jetzt kommt der Dichter zur Hauptsache

10 (bis דגנם): *Du suchtest heim die Erde, gabst ihr Überfluss, Machtest sie sehr reich, Mit dem Gottesbach, der voll ist von Wasser, Bereitest du ihr Korn.* שִׁקֵּק, Pil. von שׁוּק, wird von den Alten im Sinne von הִשְׁקָה, tränken, verstanden, vgl. jedoch Jo 2 24 und das parallele תַּעְשְׁרֶנָּה, das nach aramäischer Art ohne î punktiert ist, s. Ges.-Kautzsch^{26} § 53n. Den Gottesbach, von dem die Späteren so gern sprechen (s. zu 36 9 46 5), deutet dieser Dichter auf den Regen, der aus dem Himmelsocean gleichsam in einzelnen Bächen, in Regenstrahlen, auf die Erde sich ergiesst (vgl. Hi 38 25). Für דְּגָנָם hat der Dichter wohl דְּגָנָהּ geschrieben.

10^e—11^c. *Denn so bereitest du sie zu: Ihre Furchen wässernd, Senkend ihre Schollen mit Regenschauern, Lässest du sie erweichen.* כֵּן weist auf das Folgende hin. Dass zweimal hintereinander הֵכִין steht, noch dazu in verschiedener Bedeutung, ist nicht schön; vielleicht ist am Schluss von v. 10 תְּכוֹנְנָהּ zu lesen. רַוֵּה und נַחֵת, beides Inff. absol., sind gebraucht wie das lat. Gerundium im Abl. Die Erde hat die Kraft, Korn hervorzubringen (Hos 2 24), aber der Regen muss ihr zu Hilfe kommen.

11^d—13^a. *Du segnest ihr Gewächs, hast gekrönt Das Jahr mit deiner Güte, Deine Geleise triefen von Fett, Es triefen Wüstenauen.* L. שְׁנָת als archaist.

stat. abs. Diese Strophe spricht nun von der Entwicklung der Saat, die die Erde nach dem Winterregen aufgenommen hat. Jahwes „Geleise“ geben eine schöne, übrigens vielen Religionen eigene Vorstellung: wenn Jahwe die Erde besucht, wie v. 10 sagt, so fährt er gleichsam auf einem Wagen über die Felder und Prärien; wohin er kommt, zeugt die zurückgebliebene Fettigkeit des Bodens von den Segnungen, die von dem Wagen herniederfliessen (vgl. zu Jes 40 3f. 41 18f.).

13b 14. *Mit Jubel gürten sich die Hügel, Bedeckt mit Lämmern, Und die Thäler hüllen sich in Getreide, Jauchzen und singen.* In v. 14a soll die Glosse הַצֹּאן, die sich schon durch den Artik. als solche verrät, verhüten, dass man כָּרִים als Anger versteht, hat nun leider aber gerade umgekehrt die neueren Exegeten zu diesem falschen Verständnis verführt. Aber es stehen sich im ersten und zweiten Distichon deutlich genug Hügel und Thäler gegenüber. Auf den Hügeln weiden die Schafe und jubeln die Hirten, in den Thälern arbeitet der Bauer und jubelt er zur Erntezeit. Da הִתְרוֹעַע triumphieren bedeutet, so ist wohl mit Bickell יָרִיעוּ zu lesen, um so mehr, als sonst der letzte Stichos zu lang ist.

Ein Gedicht, das zwar kurz, aber ziemlich vollständig alle Vorstellungen zusammenfasst, die sich der fromme Israelit vom Walten Jahwes machte. Die Abfassungszeit lässt sich nicht genauer feststellen.

Psalm 66 1—12.

Dreihebige Vierzeiler. Allgemeines Loblied auf Jahwe und seine hehren Thaten, mit besonderer Erwähnung der zuletzt überstandenen Drangsale.

1—3a (bis נוֹרָא). *Jauchzt Jahwen, alle Welt, Besingt die Ehre seines Namens, Singt die Ehre seines Ruhms, Sagt von Jahwe: wie hehr!* Der Anfang wie 100 1 vgl. 47 2. In v. 2b ist שִׂים nach der Meinung der Punktatoren gebraucht wie נָתַן und darum mit dem doppelten Acc. konstruiert, aber der Satz: macht zu Ehren, macht ehrenvoll seinen Ruhm, schon an sich sonderbar genug, kann wegen des vorhergehenden Stichos: besingt die Ehre seines Namens, nicht vom Dichter beabsichtigt sein; l. שִׁירוּ vgl. Jes 42 10 oder שִׂיחוּ (so Perles), und כְּבוֹד. Der vierte Stichos, v. 3a, kann schon nach dem Metrum nur bis נורא gehen; zum Gebrauch von לְ, von, s. zu 3 3. Zu נוֹרָא ist ein הוּא hinzuzudenken. Die zweite Strophe expliziert dies: wie hehr!

3b 4: *Dein Thun ist in der Fülle deiner Kraft,* vgl. zum Ausdruck 29 4, *Es schmeicheln dir deine Feinde,* vgl. 18 45, *Alle Welt huldige dir, Singe dir, singe deinen Namen!* Wieder wechselt in der dritten Strophe

5 6a die Anrede: *Auf, seht die Thaten Jahwes,* nach 46 9, *Hehr von Thun über den Menschen* u. s. w. עֲלִילָה ist wahrscheinlich Gen. zu נוֹרָא, vgl. גְּדוֹל עָצָה u. drgl., besonders רַב עֲלִילָה Jer 32 19. v. 6a giebt dazu das klassische Exempel vom Durchgang durch das Schilfmeer und durch den Jordan.

6b 7. *Freuen wollen wir uns in ihm, Der in seiner Stärke ewig herrscht! Seine Augen spähen auf die Völker, Widerspenstige dürfen sich nicht erheben.* שָׁם giebt weder als Orts-, noch als Zeitpartikel einen vernünftigen Sinn; ich schlage שָׂמֹחַ (Inf. abs.) vor. Der Art. von הַסּוֹרְרִים mag durch Dittographie ent-

standen sein, aber der Ausdruck ist zu eigentümlich, als dass der Verf. nicht besondere Leute im Auge gehabt haben sollte. Mir scheint, es sind dieselben Leute gemeint, die Ps 68 7 angegriffen werden, die Gegner der Hasmonäer. Zu dem אַל für לֹא s. Ges.-Kautzsch[26] § 107 p. Zu dem יָרִימוּ des Ktīb wäre ein Obj. wie רֹאשׁ, יָד, קֶרֶן hinzuzudenken.

8 9. Jahwe „versetzte unsere Seele ins Leben", machte es uns möglich, weiter zu existieren. Für לַמּוֹט wird mit Hitzig לָמוּט, Infin. mit לְ, auszusprechen sein. Es ist merkwürdig genug, dass die Völker zur Lobpreisung Jahwes aufgefordert werden, weil „wir", die Juden, vom Untergang gerettet wurden; die Völker sind also dabei interessiert, dass das Volk des wahren Gottes erhalten bleibe. Dies Volk soll ja der Mittelpunkt des künftigen Gottesreiches sein, unwillkürlich wird dabei, wie es scheint, angenommen, dass die übrige Menschheit über ihren gegenwärtigen Zustand, über die Herrschaft der „Erdenkönige" (Ps 2) ebenso denke, wie die Juden vgl. Jes 51 5.

10 11. Jahwe hat die Juden geprüft und geläutert, im Schmelzofen (s. zu 17 3), denn er hat sie an den Rand des Untergangs gebracht; v. 11: *Du hast uns ins Netz gebracht, Hast Bande gelegt an unsere Hüften.* Das unverständliche מוּעָקָה ersetze ich durch מוֹסֵרֹת. Es könnte sich um die Not und die (vorübergehende) Zwingherrschaft handeln, die Antiochus Sidetes in den ersten Jahren des Johannes Hyrkanus über das Volk brachte. Denn es scheint doch, besonders auch nach der Schlussstrophe

12, dass die Not und Unterjochung nicht allzu lange dauerte: *Du liessest Menschen über unser Haupt fahren, Wir kamen in Feuer und Wasser, Doch du führtest uns heraus ins Weite* (l. nach LXX לִרְוָחָה vgl. 18 20), [*Hast uns erhöht über unsere Hasser*]. Der letzte Stichos ist in die falsche Kolumne geraten und so nach v. 17 18 verschlagen, wo ich für den unverständlichen Komplex רומם . . . . . און Folgendes lesen zu müssen glaube: רוֹמַמְתָּנוּ עַל שׂוֹנְאֵינוּ vgl. 18 49, nur עַל statt מִן wie 13 3.

Ps 66 A, offenbar ein junges Gedicht und für die liturgischen Bedürfnisse des Tempels zusammengestellt, ist nach meiner Meinung unter Johannes Hyrkanus oder Alexander Jannäus entstanden. Die Ähnlichkeit mit dem Neujahrslied Ps 47 ist unverkennbar.

Psalm 66 13—20.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Dankgebet bei Darbringung der gelobten Opfer.

13 14. *Ich komme in dein Haus mit Brandopfern, Bezahle dir meine Gelübde, Wie meine Lippen sich aufgethan Und mein Mund sprach in meiner Not.* אֲשֶׁר in der Bedeutung „wie" (für כַּאֲשֶׁר) vgl. 106 34. פָּצָה, scil. פֶּה, ist hier nach weggelassenem Obj. schon ganz als intrans. behandelt und darum mit dem Subj. meine Lippen verbunden. Jdc 11 35 steht das Wort vom voreiligen Geloben, und es ist möglich, dass der (priesterliche) Autor daran erinnern will, dass man auch übereilte Gelübde zu bezahlen hat, weil sonst „Gott zornig wird und einem die Arbeit der Hände ruiniert" (Koh 5 1-5). Dass übrigens der Sprecher hier und in

15 den Mund sehr voll nimmt, erklärt sich leicht daraus, dass unser Ps eine Formel ist, die für alle möglichen Fälle ausreichen muss und übrigens wohl auch, wenn viele Gelübde auf einmal erledigt wurden, der Wirklichkeit entsprach: *Brandopfer von Fettschafen bringe ich dir, Samt dem Rauch von Widdern; Ich richte [dir] Rinder zu, Samt Böcken.* Wahrscheinlich war die Formel variabel, je nach dem, was dargebracht wurde. Im dritten Stichos ist nach LXX ein לְךָ hinzuzusetzen. עָשָׂה wie z. B. Gen 18 7 8 vom Zubereiten eines Rindes für die Mahlzeit.

16 17. *Auf, hört und lasst mich erzählen, All ihr Fürchter Jahwes, Was er gethan hat meiner Seele, Er, den mein Mund anrief,* eigentlich: den ich mit meinem Munde anrief (3 5). Ebenso wird 22 23 (Hi 33 27) bei der Bezahlung der Gelübde das Erzählen der Veranlassung hervorgehoben. v. 17b, den jemand übersetzt: während (schon) Lobgesang unter meiner Zunge war (nämlich schon während meines Hilfsgeschreis)! haben wir nach v. 12 zurückversetzt.

18 19a. Dass der jetzige Text barer Unsinn ist, würde in jeder ausserbiblischen Schrift von jedem Leser zugestanden sein. Zunächst die sonderbare Wortstellung: Frevel wenn ich sah; dann der Gedanke: wenn ich Frevel sah, so würde der Herr nicht hören, statt: wenn der Herr bei mir Frevel sah, so würde er nicht gehört haben. Das אָוֶן weist sich schon durch seine Stellung als nicht hierher gehörig aus, es gehört zu v. 17b. Für רָאִיתִי, das jeder Erklärung spottet, schlage ich רְמִיָּה vor vgl. die Glosse 32 2b: *Wenn Trug ist in meinem Herzen, Hört der Herr nicht: Aber es hat gehört Jahwe* [*Auf mein Schreien zu ihm*]. Der fehlende Stichos kann etwa aus der ähnlichen Stelle 31 23 ergänzt werden: בְּשַׁוְּעִי אֵלָיו vgl. 22 25.

19b 20. *Er merkte auf die Stimme meines Gebets, Gepriesen sei Jahwe, Der nicht entfernte sein Erbarmen Und seine Gnade von mir!* Für das zweite תְּפִלָּתִי, das offenbar nur gedankenlose Wiederholung des ersten (in v. 19b) ist, kann man etwa תְּחִנָּתוֹ vgl. Esr 9 8 schreiben.

Ps 66 B, dessen Selbständigkeit schon Ewald erkannte, ist eine rein liturgische Komposition; dem Ps 22 B nahe verwandt. Dass er sich unmittelbar an Ps 66 A anschliesst, zeigt, dass in den Ritualbüchern der Tempelpriester und -Sänger die Psalmen keine Überschriften hatten.

Psalm 67.

Dreihebige Vierzeiler mit je einem Distichon als Kehrvers. Ein Festlied, Erweiterung des hohenpriesterlichen Segens.

2—4. Zu v. 2 s. Num 6 24f. אִתָּנוּ „bei uns“ für אֵלֶיךָ in dem Segen wegen der Fortsetzung: *Damit man auf der Erde erkenne deinen Weg,* deine Verfahrungsweise, gemäss der du bei uns Juden mit besonderer Gunst waltest. Die Wahrnehmung, dass die Juden das glücklichste Volk sind, soll die Heiden zur Erkenntnis des wahren Gottes führen. So schliesst sich der Kehrvers an: alle Völker sollen Gott loben.

5 6. Nur drei Stichen ausser dem Refrain; der fehlende Stichos findet sich aber in LXX Cod. Sin.: *Es sollen sich freuen und jubeln die Nationen,*

Dass du regierst [den Erdkreis in Gerechtigkeit, Regierst] die Völker in Gradheit Und die Nationen auf Erden leitest! L. תַּנְחֵה. Der nachzutragende Satz findet sich in derselben Verbindung auch 98 9.

7 8. *Das Land gab seinen Ertrag, Es segne uns Jahwe, unser Gott, Es segne uns Jahwe [für immer], Und es fürchten ihn alle Enden der Erde!* Den dritten Stichos kann man etwa durch לְעוֹלָם vervollständigen. Der Kehrvers ist vom Abschreiber wieder einmal weggelassen. „Fürchten" v. 8b ist verehren.

Aus v. 7a ist wohl zu entnehmen, dass das Lied an einem der drei Erntefeste gesungen werden sollte. Was den universalistischen Ton anbelangt, s. die Schlussbem. zu Ps 47.

Psalm 68.

Vierhebige Fünfzeiler, je ein Distichon und ein Tristichon. Von der Dunkelheit dieses Kunstproduktes, das hin und wieder wie ein Register von Citaten aussieht, zeugt die grosse Zahl von Deutungsversuchen. Nach der herrschenden Auffassung enthielte der Ps in v. 2–7 eine Zukunftshoffnung, in v. 8–19 einen Rückblick auf die alte Geschichte, erstens auf den Zug durch die Wüste (8–11), dann auf die Eroberung Kanaans (12–15), endlich auf den Einzug Jahwes auf den Zion (16–19); dann folge wieder eine Reihe von Aussagen über die Gegenwart und Zukunftshoffnungen. Man sieht nicht recht ein, warum die erbauliche Deutung von v. 8-19 auf die alte Geschichte nicht noch über v. 19 hinaus fortgesetzt ist; man könnte doch mit derselben Methode v. 19b auf den Abfall Nordisraels, v. 20 auf die II Chr 13 14 erzählten Siege, v. 21 auf die Totenerweckungen des Elia und Elisa, v. 22 auf die Siege der Judäer über Seir, v. 23 f. auf die Geschichte Ahabs, v. 25–27 auf Hiskias Tempelfeste nach II Chr 29 ff., v. 28 auf II Chr 30 11 18, v. 29 30a auf Sanheribs Untergang, v. 30b auf II Chr 32 23, v. 31 auf Jesaias Reden wider Ägypten, v. 32 auf Jes 18 7 deuten und dann zu guterletzt den Ps noch für eine wichtige historische Quelle erklären. Denn diese Deutungen sind gewiss ebenso schön, wie wenn z. B. v. 10 auf den Manna- und Wachtelregen in der Wüste bezogen oder in v. 15 die meteorologische Notiz gefunden wird, dass es, als die Debora in der Nähe des Karmel den Sisera besiegte, auf dem Hermon geschneit habe! Der Ps muss in einer Zeit verfasst sein, wo die Juden in „Basan" Krieg führten, wo sie „Aufrührer" unter sich hatten, wo Sichem niedergeworfen und Galiläa mit Judäa vereinigt war. Es ist demnach einer der jüngsten Pss und feiert und unterstützt die Unternehmungen des Alexander Jannäus.

2 3. Das Distichon: *Jahwe steht auf: es zerstreuen sich seine Feinde Und fliehen seine Hasser vor seinem Angesicht* ist eine leichte Umbildung jener Kultformel, mit der in alter Zeit die Jahwelade, die Anführerin der Israeliten im Kriege, zum Aufbruch aufgefordert wurde Num 10 35. Das Tristichon lautet: *Wie zerstiebt Rauch, zerstiebt, Wie Wachs zerschmilzt vor dem Feuer* (aus Mch 1 4), *Kommen um die Gottlosen vor Jahwe.* In v. 3a ist wohl beidemal הִנָּדֵף zu lesen, da הִנְדַּף eine Unform ist und תִּנְדֹּף weder als 2. pers. m. noch 3. p. f., auch wenn man das Niph. תִּנָּדֵף liest, einen Sinn giebt. Eine ähnliche Wiederholung auch v. 13. Zu הֲמֹם, Inf. constr. Niph., s. Ges.-Kautzsch26 § 67 t. Die „Gottlosen" sind alle Gegner des jüdischen Reiches, die inneren wie die auswärtigen.

4 5. *Doch die Gerechten sollen sich freuen, frohlocken, Vor Jahwe sollen sie jubeln in Freude.* Streiche nach LXX das וְ vor יִשְׂמְחוּ. Die „Freude vor Jahwe" ist ein Terminus für den festlichen Gottesdienst; der Festzug wird nachher beschrieben (v. 25–28). *Singet Jahwen, besingt seinen Namen,*

Bahnt den Weg dem, der durch die Steppen fährt (aus Jes 57 14 62 10 40 3), *In Jahwe freut euch und jauchzt vor ihm!* יָהּ, Abkürzung für יהוה, vielleicht dem Abschreiber auf Rechnung zu setzen; für das zweite שְׁמוֹ l. mit Land u. a. שִׂמְחוּ. עָלַץ und עָלוּ gleich hinter einander.

6 7. *Vater der Waisen und Anwalt der Witwen Ist Jahwe in seiner heiligen Wohnung* — ob im Himmel oder im Tempel, ist nicht zu ersehen —; *Jahwe führt die Vereinzelten nach Haus zurück* (l. מֹשִׁיב mit de Lagarde u. a.), *Bringt die Gefangenen heraus in gedeihliche Lage* (כּוֹשָׁרוֹת, nachbiblisch, Gegensatz zur unwürdigen und kümmerlichen Lage des Internierten), *Nur die Widerspenstigen sitzen auf dem Trockenen.* Zu der Zurückführung der vereinzelten Judenkolonien aus Galiläa und von jenseits des Jordans durch die Makkabäer v. 7a vgl. I Mak 5 23 45 53 54, zu der Befreiung gefangener Juden v. 7b vgl. I Mak 5 26 (aus der Zeit des Judas Makk.), ferner cap. 10 33 14 6 (Jonathan, Simon). Die Widerspenstigen könnten jene Juden sein, die gegenüber Jonathan den Kürzeren zogen (I Mak 10 64), aber der sonstige Inhalt des Ps.s empfiehlt, darunter die von Alexander Jannäus verjagten Pharisäer zu verstehen.

8—10a. *Jahwe, als du auszogst vor deinem Volke, Als du einherschrittest in der Wüste, Bebte die Erde und die Himmel troffen Vor Jahwe, dem Gotte Israels, Reichlichen Regen liessest du triefen, Jahwe* (l. תַּפִּיק mit de Lagarde u. a.). Ein Leser hat es für nötig gehalten, diesen aus dem Deboraliede entlehnten Worten (Jdc 5 4f.) noch aus derselben Stelle die Worte: „da der Sinai vor Jahwe“ hinzuzufügen, die die ursprüngliche LXX aber noch nicht hat; vermutlich meinte er, dass der Autor plötzlich auf die Wüstenzeit zu reden komme, hatte vielleicht auch die scherzhafte Meinung, dass in Jdc 5 4f. der Zug der Israeliten vom Sinai nach Palästina (unter vierzigjährigem Regen!) geschildert werde. Aber so wenig im Deboraliede von der Zeit des Mose die Rede ist, so wenig hier. Der Dichter erwähnt eine Begebenheit, die, uns unbekannt, für das jüdische Heer von Bedeutung war und die möglicher Weise mit dem Ps 18 7ff. geschilderten Ereignis zusammenhängt: ein Erdbeben und Gewitterregen scheint das Heer aus grosser Not befreit zu haben — in יְשִׁימוֹן, in der Wüste. In welcher Wüste, wird nicht gesagt, wenn nicht das speziell mit jenem Ausdruck bezeichnete Gor el Belka (dann zu lesen בַּיְשִׁימוֹן) gemeint sein sollte, das nordöstlich vom toten Meer liegt.

10b—12. *Den Erschöpften und Ermatteten richtetest du auf, Das Leben deiner Schar kehrte dadurch wieder.* L. נַחֲלָה וְנִלְאָה, ferner יָשְׁבוּ כוֹנַנְתָּ חַיֵּי חֲיָתֶךָ. חַיָּה wie II Sam 23 13. Das Suff. von בָּהּ ist neutrisch und bezieht sich auf die Intervention Jahwes im Gewitterregen. *Du sorgtest in deiner Güte für das Volk* (l. לָעָם und vgl. zum Ausdruck II Chr 29 36), *Darob, Herr, gab Kunde Der Siegesbotinnen ein grosses Heer* (l. אֲלֵיהֶם statt עֲלֵיהֶם für das אלהים am Schluss von v. 11). Es ist möglich, dass מְבַשְּׂרוֹת trotz der weiblichen Endung als masc. aufzufassen ist wie z. B. קֹהֶלֶת (vgl. LXX); sonst ist an die Sitte zu denken, dass die Weiber einen Sieg in Tänzen und Liedern zu verherrlichen pflegten.

13—15. *Die Könige der Scharen flohen, flohen, Und die Hausbewohnerin*

verteilte Beute: Taubenflügel, mit Silber überzogen Und Schwingen von ihr mit gelbem Golde Und Edelsteine drauf wie Schnee auf dem Zalmon. Wenn in v. 13 der Text richtig und נְוֹת־בַּיִת wirklich die Bewohnerin des Hauses ist, etwa in Nachahmung von Jdc 5 24, so kann v. 13 ff. nicht Rede der Siegesboten sein, da der Sieg nicht mehr verkündigt zu werden braucht, wenn die Weiber daheim schon die auf dem Schlachtfeld erbeuteten Schmuckgegenstände in Händen haben und die vornehmeren Frauen damit Geschenke machen können. Diese Beute scheint in v. 14b 15 aufgezählt zu werden, natürlich wie in Jdc 5 30 nur in einzelnen Beispielen, solchen, die die Ausstattung der besiegten Gegner charakterisieren und die zugleich zu den den Weibern abgetretenen Wertsachen gehörten (vgl. II Sam 1 24). Es waren vor allen Dingen Taubenflügel und Schwungfedern, die mit Gold oder Silber überzogen waren. Ich nehme an, dass diese Taubenfedern den Helmschmuck der vornehmsten Gegner, der Emire oder, wie der Verf. sagt, der Könige, bildeten. v. 14a halte ich mit Wellh. für eine Beischrift aus Jdc 5 16, wenn ich auch ihren Zweck nicht nachweisen kann. v. 15 liefert im MT den erbaulichen Satz: wenn der Allmächtige Könige ausbreitet, schneit es auf dem Zalmon. Der Verf. braucht das Wort שַׁדַּי sonst nicht; mir scheint, dass בפרש שדי entweder eine aus בִּמְרֹמֵי שָׂדַי Jdc 5 18 entstellte Beischrift ist oder eine Glosse: מְפָרֵשׂ שָׁדַי, ausgestreut auf das Feld hin, die den Kontext erklärt: die Taubenflügel wurden auf dem Schlachtfeld, wo sie in Menge verstreut waren, gesammelt. Für מְלָכִים lese ich מְלֻאִים, verkürzt wie I Chr 29 2 aus אַבְנֵי מ Ex 25 7, eingesetzte Edelsteine. Das Suff. von בָּהּ bezieht sich auf die Taubenflügel (fem. sing. wie in נָחְפָּהּ nach Ges.-Kautzsch[26] § 145 k). Für תשלג lese ich כַּשֶּׁלֶג: die hellen Edelsteine (es wird wohl meist Glasfluss gewesen sein) nahmen sich auf den dunklen Taubenflügeln aus wie Schnee, den man zwischen den Bäumen des dunklen Zalmon (Berg bei Sichem Jdc 9 48) hervorschimmern sieht, ein Bild wie Cnt 4 1b. Die Erwähnung des Zalmon mag Beweis dafür sein, dass Sichem, von Johannes Hyrkanus erobert, schon den Juden gehört. Die Schlacht aber (oder die Schlachten), die unser Autor meint, könnte im Zusammenhang stehen mit der Unterjochung der Moabiter und Gileaditer durch Alexander Jannäus; die „Könige der Scharen" wären die Emire der arabischen Stämme in diesen Landschaften (vgl. zu v. 8b: הַיְשִׁימוֹן). Dass nach jenen Siegen die Niederlage durch den arabischen König Obedas folgte, wird natürlich verschwiegen, vielmehr rasch zu späteren glücklichen Unternehmungen in „Basan" übergegangen

16 17: *Ein Berg Jahwes ist der Berg Basans, Der vielkuppige Berg, der Berg Basans.* Da der Name Basan vieldeutig ist, so lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, was der Verf. mit dem Berg Basans meint. Wetzstein versteht darunter das Haurangebirge, in dessen Nähe Judas Makkab. nach I Mak 5 26 35 46 gelangte. Aber vielleicht denkt man richtiger mit Nowack an das Gebirgsland Golan östlich vom Merom-See, über diesem in seinen höchsten Erhebungen bis zu 1200 Mt emporsteigend. Dies Gebirgsland beanspruchten die Israeliten von Alters her und suchte Alexander Jannäus zu erobern, daher heisst es Jahwes Berg oder Bergland. Man muss den Ausdruck

nicht zusammenstellen mit dem ganz verschiedenen הַרְרֵי־אֵל 36 7 80 11. *Warum blickt ihr feindlich, kuppige Berge, Auf den Berg, den Jahwe begehrt hat zu seinem Sitz Und den Jahwe bewohnen wird für immer?* רָצַד nur hier, nachbiblisch, arabisch. Man kann von den Kuppen des Golangebirges das judäische Gebirge sehen; zur Zeit des Dichters sieht — natürlich nicht eigentlich das Gebirge, sondern — dessen Bevölkerung feindlich herüber nach dem Zion, weil sie von dort aus beherrscht werden soll, da nun einmal dort Jahwe zu wohnen liebt.

18–20ᵃ (bis יזם). Den Juden musste der Sieg über Basans Gebirgsbevölkerung zufallen, denn Jahwe ist ihr Anführer: *Der Wagen Jahwes sind zehntausendmal tausend, Triumphiert hast du, hast Gefangene fortgeführt.* Mit den Wagen ist das himmlische Heer (vgl. II Reg 6 16 f.) gemeint, das den Juden beisteht und bisweilen sich auch sichtbar zu erkennen giebt s. II Mak 10 29 f.; zu der grossen Zahl vgl. Dan 7 10. Lies אֶלֶף, denn das, was folgt in v. 18, ist eine echt rabbinische Glosse: „versetzt hat sie Adonaj vom Sinai ins Heiligtum", d. h.: ursprünglich sind diese Wagen stationiert gewesen auf dem Sinai (I Reg 19 11 ff. Dtn 33 2 und ähnliche Stellen werden zu dieser Annahme geführt haben), später hat Jahwe sie mitgenommen nach dem Zionstempel. Zu dem weibl. plur. Suff. von שִׁנְאָן (von שְׁנָא vgl. Est 2 9) s. Nah 2 5; für בָּם סִינַי ist מִסִּינַי zu lesen. Die Glosse tritt deswegen etwas ungeschickt zwischen beide Stichen, weil doch Jahwe sein Kriegsheer auf den Feldzug gegen Basan mitgenommen hat. Das עָלִיתָ לַמָּרוֹם, wörtlich: du bist emporgestiegen zur Höhe, wird wohl auf die Auffahrt Jahwes in den Himmel oder auf die Rückkehr nach dem Zion gedeutet. Die erste Deutung ist ganz verfehlt, weil Jahwe die Gefangenen nicht in den Himmel mitnehmen konnte; der mythische Gedanke eines Krieges mit anderen Göttern, die er übrigens auch schwerlich in den Himmel gebracht, vielmehr in die Unterwelt gestürzt hätte (Jes 24 21–23, wo übrigens vom Endgericht die Rede ist), wird durch gar nichts angedeutet. Die zweite Deutung, sachlich nicht unpassend, ist unwahrscheinlich, weil die Rückkehr nach dem Zion nicht durch לַמָּרוֹם ausgedrückt werden konnte. Wahrscheinlich umschreibt der Verf. nur das אֲרוֹמֵם von Jes 33 10 oder das גָּאֹה גָּאָה von Ex 15 21: du hast dich hoch erhoben, triumphiert. Das Tristichon der Strophe lautet: *Du hast Geschenke empfangen unter den Menschen, Und auch die Widerspenstigen durften nicht bleiben, Jahwe, Gepriesen sei der Herr Tag für Tag.* Die „Geschenke" sind Huldigungsgeschenke, der Tribut der Unterworfenen an den Tempel. Dass der Verf. den Widerspenstigen erlauben sollte zu „wohnen", ist an sich, wenn sie doch Widerspenstige bleiben, unwahrscheinlich und steht in Widerspruch mit v. 7; l. לֹא לְשָׁכֵן oder mit Wellh. לֹא שָׁכְנוּ, sie „wohnen" nicht mehr, nämlich als Vollbürger im Lande vgl. 102 29. Gemeint sind die Juden, die sich gegen das Oberhaupt des Volkes aufgelehnt haben, nämlich die Pharisäer. Dafür dass diese unschädlich gemacht sind, dankt der Verf. v. 20ᵃ noch ganz besonders.

20ᵇ**–22**. *Es trägt uns der Gott, der unsere Hilfe ist, Der Gott, der für uns ein Gott zum Helfen ist.* עָמַס mit dem Dativ, Zeichen später Sprache. *Ja, Jahwe hat Mittel* (eigentlich: Ausgänge) *gegen den Tod, Doch zerschmettert*

Jahwe das Haupt seiner Feinde, Den Haarbusch dessen, der in seinen Verschuldungen einherstolziert, d. h. der mit seiner Widerspenstigkeit gegen die Regierung noch prahlt, sie frech zur Schau trägt. So viel „Widerspenstige“ auch getötet, verjagt oder geflohen waren, es blieben immer noch genug übrig. קָדְקֹד ist wahrscheinlich Zusatz eines Lesers, dem das blosse שער (sprich שָׂעָר) zu kühn schien. Ob in dem Wort eine Anspielung auf die Haartracht der Pharisäer oder auf die vielen Nasiräer unter ihnen liegt? Wie nun die „Ausgänge“ aus dem Tode und die Unterdrückung der Rebellen mit einander zusammenhangen, das zeigt die folgende Strophe

23 24: *Jahwe sprach: ich werde von Basan zurückbringen, Werde zurückbringen aus den Schlünden des Meeres, Damit du deinen Fuss in Blut badest* (l. תִּרְחַץ nach LXX), *Damit der Zunge deiner Hunde Vom [Blut] der Feinde ihr Teil werde!* Das Obj. von אָשִׁיב muss der Mann sein, der in v. 24 angeredet wird. Der ist (oder war) in Basan in einer lebensgefährlichen Unternehmung, gleichsam in den Tiefen des Meeres vgl. 18 17; während seiner Abwesenheit haben die Widerspenstigen wieder das Haupt erhoben — aber Jahwe verhiess ihm, etwa durch ein Orakel im Tempel, mindestens mittelst der Opferschau, die Rückkehr, um sich an den Feinden grimmig zu rächen. Dass man an die einheimischen Gegner denken muss, beweist klar genug das אָשִׁיב לְמַעַן, nicht minder auch der fürchterliche Rachedurst, der aus dem Tristichon herausspricht. Die Hunde sollen das Blut der סוֹרְרִים lecken, wie einst das Blut Ahabs und der Isebel. Die beiden letzten Stichen v. 24b sind verderbt. מִנֶּהוּ lässt sich mit Olshausen u. a. in מִנָּתוּ verbessern (לָשׁוֹן als masc. behandelt) vgl. 63 11; dann ist aber לְלָשׁוֹן (Bickell) nötig oder vielleicht besser וְלָלָשׁוֹן; auch schreibt man vielleicht besser מִדַּם אוֹיְבִים. Zu dem אָמַר אֲדֹנָי vgl. 110 1. Es ist recht wohl denkbar, dass ein „Prophet“ dem Alexander Jannäus ein solches Orakel gegeben habe; auch sonst giebt es Anzeichen genug, dass in den letzten beiden Jahrhh. Propheten mitunter eine bedeutende Rolle spielten. Die pharisäisch gesinnten schrieben Apokalypsen, die sadducäischen unterstützten die Hasmonäer (vgl. ausserdem noch die Schlussbemerkung zu Ps 71). Das Orakel, von dem unser Verf. spricht, könnte gesprochen sein bei Gelegenheit der Siegesfeier, die im Folgenden, zunächst in

25 26 geschildert wird: *Es erschienen Festzüge dir, Jahwe, Festzüge meinem König im Heiligtum.* L. mit LXX נִרְאוּ, denn für רָאוּ lässt sich kein passendes Subj. auftreiben, da nur die Feinde und Hunde vorhergehen. Ferner empfiehlt es sich wohl, in v. 25a הֲלִיכוֹת לְךָ und in v. 25b אֲלֵי (für אַלֵּי) zu schreiben, obwohl beides nicht durchaus nötig ist. Das Tristichon v. 26 ist verstümmelt, die beiden ersten Stichen sind nur in der ersten Hälfte vorhanden; wir ergänzen aufs Geratewohl: *Voran gingen Sänger* [*und Reigentänzer*], *Darauf Saitenspieler* [*und Flötenbläser*] *Inmitten paukenschlagender Jungfrauen.* Im ersten Stichos וּמְחוֹלְלִים, im zweiten וּמְהַלְלִים hinzugesetzt; vgl. 87 7 Jes 30 29.

27 28. *In Chören priesen Jahwe Die Edlen der Gemeinde Israels.* Zu einem Ausruf liegt keine Veranlassung vor, l. daher mit Ewald בָּרְכוּ. מִמְקוֹר für אֲשֶׁר מִמְּ wäre sehr hart und kaum recht verständlich; ich schlage vor אַדִּירֵי מִקְרָא, die Notabeln, die die Prozession anführen (vgl. zu 42 5). Das Tristichon

zählt sie auf: *Da schritt Benjamin, der Kleine, voran, Die Fürsten Judas neben ihnen, Die Fürsten Sebuluns, die Fürsten Naphthalis.* Für רֹדָם schreibe ich mit Grill קֹדֶם. רִגְמָתָם, ihre Steinigung, ist unsinnig, רִגְשָׁתָם, ihr Toben, passt nicht zu dieser Prozession; in Ermangelung eines Besseren schreibe ich לְעָמָתָם, zu ihrer Seite. Benjamin führt an als Bewohner Jerusalems, die Judäer schliessen sich eng an. Sebulon und Naphthali vertreten bei dieser politischen Festfeier Galiläa. Das war erst möglich seit der Zeit des Johannes Hyrkanus und Aristobul I, denn noch zur Zeit des Judas Makkabäus sind die Juden in Galiläa so sehr in der Minderzahl, dass Simon sie nach Judäa überführen muss, um sie zu retten (I Mak 5). Auch diese Stelle spricht für Abfassung des Ps.s zur Zeit des Alexander Jannäus.

29—31a. *Entbiete, Jahwe, deine Macht uns Von deinem Tempel über Jerusalem!* Nach LXX ist אֱלֹהִים zu schreiben und demzufolge צַוֵּה zu sprechen, welche 2. pers. auch durch die späteren Suff. nötig wird. Für eine Glosse, die auf der falschen Lesart אֱלֹהֶיךָ beruht, halte ich den Komplex: עֹז הָאֱלֹהִים זוּ פָּעַלְתָּ, die Gotteskraft, die du ausgeführt hast (פָּעַל עֹז wie עָשָׂה חַיִל 60 14); angeredet ist in der Glosse derselbe, den der Dichter v. 24 anredete. Gegen die Echtheit dieses Komplexes spricht ausserdem der enge Zusammenhang zwischen v. 29a und 30a. Der Sinn ist: mache uns in Jerusalem stark durch deine Anwesenheit im Tempel! Das Tristichon erklärt das näher: *Dir sollen Könige Geschenke bringen, Schilt fort das Tier des Rohres und den Wildesel, Die Stiere unter den Völkerkälbern!* v. 30b spricht den Lieblingsgedanken der späteren Juden aus s. z. B. Jes 60. Das „Tier des Rohres" v. 31a ist gewiss nicht das Krokodil als Repräsentant Ägyptens, denn Ägypten wird v. 32 ganz freundlich behandelt und nicht fortgescholten, sondern zum Kommen eingeladen. Es ist das Schwein, das im schilfreichen Jordanthal in grossen Mengen zu Haus war vgl. 80 14, und bedeutet ohne Zweifel die Bevölkerung, die es züchtete, z. B. die Bewohner der Decapolis, Gadaras, dessen Schweine aus dem NT bekannt sind und dessen Belagerung den Alexander Jannäus zehn Monate kostete. Nach der Vernichtung der Samaritaner war ja kein Volk den Juden so sehr ein Dorn im Auge, als diese Fremden, die im heil. Lande Schweine umherlaufen liessen. Was עֲדַת אַבִּירִים, die Gemeinde der Stiere, bedeuten könnte, ist schwer zu sagen, da die Stiere nicht in Herden zu leben pflegen; da ausserdem עדת metrisch zum zweiten Stichos gehört, nicht zum dritten, der schon lang genug ist, so ist es wohl aus Konjektur hervorgegangen und steht an Stelle eines עֵרֶ. Der Wildesel muss dann die Araber bezeichnen, die gefährlichsten Feinde der Juden vgl. Gen 16 12. Im dritten Stichos muss בְּ nicht durch „mitsamt", sondern durch „unter" wiedergegeben werden, denn nicht die Völker, die ja freilich wegwerfend genug bezeichnet werden, sondern die Stiere unter ihnen, die den Juden feindlichen Herrscher, sollen fortgescheucht werden, Fürsten wie Ptolemäus Lathurus, Demetrius III, Antiochus XII, die die Juden besiegten und denen nach der Meinung des Autors ihre Völker nur wie einfältige Kälber folgten. Es ist ja überhaupt die Meinung des späteren Judentums, dass nicht die Völker an sich, sondern die „Königreiche der Erde" zu Gunsten des Reiches Gottes vertilgt werden sollen.

31b—**33**a (bis הָאָרֶץ). Der erste Stichos ist dunkel; מתרפס scheint ein aramäisches Wort zu sein: „sich senkend“ (im Qal: niedergehen), aber das Part. passt schwerlich. Man wird mit Pott u. a. den Imp. הִתְרַפֵּס, lass dich nieder, lesen müssen. Nestles Vorschlag, מִפַּתְרֹס zu schreiben, ist, von anderem abgesehen, deswegen nicht gut durchführbar, weil die Reihenfolge: Oberägypten — Unterägypten, Kusch, sonderbar wäre, Pathros sollte bei Kusch stehen. Das רֵץ, das man in בְּרַצֵּי finden will, ist ein zweifelhaftes Wort, Silbersplitter lassen sich auch im Zusammenhang nicht unterbringen; ich spreche mit Wellh. בְּרֹצֵי aus. כסף glaube ich umstellen zu müssen in סִפְּךָ. Für בְּוּז, das nur hier vorkommt, schreibe ich בַּשֵּׁר. *Lass dich nieder unter denen, die deine Schwelle lieben,* vgl. 84 11, *Gieb frohe Botschaft den Völkern, die an Tempelbesuchen Gefallen haben,* aus Jes 58 2. Wie קִרְבוֹת Plur. von קֶרֶב sein kann, ist mir dunkel, es ist natürlich Plur. von קִרְבָה, das Nahen zu Gott, der Tempelbesuch, und meint hier die Wallfahrten der fernen Juden zum Tempel: ihnen möge bald die frohe Kunde werden, dass die Pilgerfahrten wieder möglich sind, weil der Krieg, der sie bisher verhinderte oder erschwerte, ein Ende hat. Der Autor hat ja augenscheinlich ein besonderes Interesse am Tempel. Das Tristichon macht dies noch klarer: *Mögen sie kommen mit Ölen von Ägypten, Äthiopien eilig Jahwe seine* (gefüllte) *Hand bringen* (l. יָדֹה mit LXX), [*Jahwes sind*] *die Reiche der Welt;* das לֵאלֹהִים ist doppelt zu schreiben. Mit Nestle schreibe ich בַּשְּׁמָנִים für das unverständliche חַשְׁמַנִּים; zu der Darbringung von שֶׁמֶן vgl. zu Jes 57 9. Zunächst ist wohl bei den heraneilenden עַמִּים an die Juden dieser Länder gedacht, aber die Juden vertreten diese Länder (vgl. 87 4), und ausserdem waren ja auch Geschenke von heidnischen Fürsten an den Tempel nicht so selten und gehören jedenfalls mit zum Inventar der Ansprüche und Zukunftserwartungen der Juden, daher auch der Schlusssatz: Jahwes sind die Reiche der Welt, d. h. sie müssen seinem Tempel steuern (vgl. Sach 14 16–19 Jes 60 12 18 7). Aus dem Ausdruck תָּרִיץ ersieht man, dass der Verf. die Beiträge der Diasporajuden, die während der ewigen Unruhen spärlich flossen, dringend herbeiwünscht; das Tempelbudget mochte sie nicht entbehren können.

33b—**35**. *Singt Jahwen, spielt dem Herrn* (l. לַאדֹנָי), *Der einherführt durch den uralten Himmel der Himmel* (Dtn 33 26), d. h. den obersten Himmel; die unteren Himmel dienen als Vorratskammern und Wohnungen niederer Geister. *Sieh, er donnert mächtigen Donner, Gebt Macht* (29 1) *dem Gott über Israel, Dessen Hoheit und Macht in den Wolken ist* (Dtn 33 26). Ein konventioneller Abschluss.

36 gehört nicht zu unserem Ps; er hat ein anderes Metrum (drei- und zweihebige Stichen): *Hehr ist Jahwe in seinen heiligen Wohnungen* (l. בְּמִקְדָּשָׁיו nach LXX), *Israels Gott ist er; Der da giebt Macht und Kräfte dem Volke, Gepriesen sei Jahwe!* Es ist klar, dass הוּא zum Vorhergehenden gehört. Die מִקְדָּשִׁים bedeuten wohl den Tempel. Der Vierzeiler mag ein liturgischer Zusatz sein.

Ps 68 ist nach meiner Meinung verfasst von einem Priester am Tempel und Anhänger des Alexander Jannäus und zwar in der Zeit, als dieser Fürst seine Eroberungen bis an den Meromsee ausdehnte. Der Ps bringt sich dadurch um einen guten Teil seiner

Wirkung, dass er zu sehr auf Stelzen geht und ähnlich wie manche unserer Kirchenlieder aus den damals für heilig gehaltenen Schriften zu wörtliche Anleihen macht. Dafür ist er religionsgeschichtlich von hohem Wert, um so mehr, als wir nicht sehr viel sadducäische Denkmäler besitzen.

Psalm 69 2—32.

Dreihebige Sechszeiler. Eine grosse Zahl von Feinden will den Dichter, den doch der Eifer um Jahwes Haus verzehrte, durch einen bösen Prozess zu Grunde richten; Jahwe möge ihn retten und die Gegner verderben.

2 3. Die Not wie oft durch das Bild einer Überschwemmung geschildert. die etwa durch einen Wolkenbruch hervorgerufen ist; das Wasser geht dem Dichter ans Leben wie Jer 4 10 das Schwert, in dem tiefen Schlamm verliert er den Boden unter den Füssen. Vor וְאֵין מָעֳמָד ist etwa ein נָעָתִי, ich wanke, ausgefallen und dann aus dem am Rande unleserlich nachgetragenen Wort das יָגַעְתִּי durch Konjektur (nach 6 7) hergestellt worden, das in

4 5 den ersten Stichos überfüllt und dort zu streichen ist: *Durch mein Rufen ist meine Kehle entzündet* (נִחַר von חָרַר s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 u). *Meine Augen verschmachtet von Warten auf meinen Gott,* l. מְיַחֵל nach LXX; *Mehr als die Haare meines Hauptes Sind* [*meine Feinde*], *die mich grundlos hassen.* Auch in v. 5[a] muss der zweite Stichos durch ein Wort vervollständigt werden, das eine Zeile zu tief geraten ist, nämlich durch אֹיְבַי, das jetzt in v. 5[b] steht, aber dort mit de Lagarde u. a. zu tilgen ist: *Zahlreich sind, die mich lügenhaft verderben, Was ich nicht geraubt habe, soll ich zurückgeben;* in v. 5[c] ist wohl mit de Lagarde אֲנִי für אָז zu lesen. Es scheint, dass die Gegner den Verf. durch einen Prozess wegen angeblicher Untreue in Geldangelegenheiten verderben wollen (vgl. 35 11[b]). Da er v. 10 von seinem Eifer um den Tempel spricht, so mag es sich um Tempelgelder handeln. Alle Welt glaubt an seine Untreue.

6 7. *Jahwe, du weisst um meine Thorheit, Und meine Verschuldungen sind dir nicht verborgen; Lass nicht an mir zu Schanden werden, die auf dich hoffen, Herr, Jahwe der Heere, Lass nicht beschämt werden in mir, die dich suchen,* [*Jahwe,*] *Gott Israels!* יָדַע mit לְ statt mit dem Acc., Zeichen später Sprache. Der Dichter scheint wenigstens unvorsichtig gewesen zu sein und sich irgend welcher Unregelmässigkeiten schuldig gemacht zu haben. Nach v. 7 gilt er als das Musterbild eines Frommen; kommt er in Schande, so sind auch die Frommen beschimpft, vgl. 35 26–28.

8—10. „Um deinetwillen", vgl. 44 23, ferner zu v. 8[b] vgl. 44 16. v. 9 erinnert an 31 12 35 13 f. 38 12. Der Eifer um den Tempel „hat mich gefressen", vgl. 119 139. Die Gegner gelten dem Dichter wie so oft zugleich als Gottes Gegner. Die Strophe zeigt, dass es sich um den inneren Kampf zwischen den Parteien handelt. Sie könnte von einem jener Chasidim verfasst sein, die von Alkimus so schlecht behandelt wurden. Man denkt bei v. 10 unwillkürlich an die Änderungen, die Alkimus im Tempel vornahm und die den Frommen so anstössig waren I Mak 9 54.

11—13. *Und kasteite ich mit Fasten meine Seele, So gereichte es zu Beschimpfungen mir, Machte ich zu meinem Gewand den Sack, So werd' ich ihnen*

zum Spruchlied, vgl. 44 15, *Und ein Gelächter derer, die im Thor sitzen, Und das Saitenspiel der Methtrinker*, vgl. Hi 30 9. Für אֶבְכֶּה l. mit Olshausen u. a. אַעֲנֶה vgl. 35 13; für יָשִׂיחוּבִי v. 13a, wo wegen v. 13b ein Substantiv nötig ist, schreibe ich וּשְׂחוֹק (inkorrekt plene). Es kommt einem so vor, als ob das Fasten u. s. w. des Dichters eine Demonstration gewesen sei. Fest- und Fasttage gehörten zu den Kampfmitteln der Parteien. Zur Zeit des Alkimus gab es Grund genug zum Fasten und Trauertragen für die Chasidim und die Anhänger der Makkabäer.

14 15. *Ich aber bete zu dir, Jahwe, sei du mir gnädig; Jahwe, in der Fülle deiner Gnade Erhöre mich mit deiner hilfreichen Treue; Errette mich, dass ich nicht versinke, Mich emporhebend aus den Wassertiefen!* Für עֵת רָצוֹן, das zu der Situation des Dichters in dem sonderbarsten Kontrast steht, lese ich mit Wellh. אַתָּה רְצֵנִי. In v. 15 ist ein Sätzchen eingedrungen, das nach v. 16 gehört, nämlich מִטִּיט אֲנִי צָלָה, das neben הַצִּילֵנִי mindestens unschön wirkt. Für das aus Gedankenlosigkeit verschriebene מִשּׂנְאֵי stelle ich מְנַשְּׁאִי wieder her, vgl. den ähnlichen Fall in 9 14; natürlich ist das darauf folgende וְ zu streichen.

16 17 (nebst מִטִּיט und אֲנִי צָלָה aus v. 15). *Lass mich aus dem Schlamm errettet werden, Mich nicht überschwemmen die Wasserflut, Noch mich verschlingen die Tiefe, Noch den Brunnen seinen Mund über mir verschliessen*, d. h. lass mich nicht im Gefängnis verkommen, *Erhöre mich, Jahwe, nach der Güte deiner Gnade, Nach der Fülle deines Erbarmens wende dich zu mir.* In v. 17a l. mit Wellh. כְּטוּב für כִּי־טוֹב.

18—20. v. 18a ist zu lang, vielleicht מַעַבְדֶּךָ zugesetzt. v. 20: *Du kennst ja meinen Schimpf, Und vor dir sind alle meine Widersacher.* בָּשְׁתִּי וּכְלִמָּתִי ist nach meiner Meinung nicht Variante zu חֶרְפָּתִי, obwohl diese Wörter in v. 20 nicht mehr hineingehen, sondern aus

21 22 eingedrungen: *Der Schimpf hat gebrochen mein Herz, Und unheilbar ist meine Schande und Beschämung, Und ich hoffte auf den Mitleidigen* (l. לָנָד nach LXX), *doch da war keiner, Und auf Tröster, doch fand sie nicht; Und sie gaben mir als meine Speise Gift Und liessen mich für meinen Durst Essig trinken*, den übrigens Schnitter auf dem Felde gern tranken Rt 2 14. Zu dem בְּ von בְּבָרוּתִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 119 i. Die beiden nach v. 20 geratenen Wörter sind hinter וַאֲנוּשָׁה, wie v. 21a zu lesen ist, einzusetzen.

23—25. *Es sei der Tisch vor ihnen zur Schlinge Und die Friedensopfer zum Fallstrick!* L. שֻׁלְחָן und וּשְׁלָמִים. Der „Tisch“ muss sich auf das Opfermahl beziehen, nur dadurch erklärt sich, wie der Tisch zum Fallstrick werden kann. Die Gegner scheinen eifrige Opferer oder aber Priester zu sein. Dass gerade die Friedensopfer betont werden, wird auch seinen besonderen Grund haben; Alkimus hat wohl mit ihnen nicht gekargt, als es ihm gelungen war, Hoherpriester zu werden. Der Dichter hingegen ist vom Tempel verdrängt, vgl. v. 32. Wenn ihre Augen sich verfinstern und ihre Hüften wanken, wie v. 24 gewünscht wird, so ist es mit dem Opfern auch vorbei; vgl. zu dieser Verwünschung die sehr ähnliche in Sach 11 7, die nach meiner Meinung auch auf Alkimus zielt und eine gewisse Ergänzung in I Mak 9 55 f. findet. המעד mit á für ē, s. Ges.-Kautzsch[26] § 64 h.

26—29. Das erste Distichon: „Möge ihr Zeltlager wüste sein“ u. s. w. ist hübsch, aber es macht die folgenden Verwünschungen überflüssig und passt nicht recht zu der Farbe dieses Ps.s, ist also wohl ein Citat aus einem anderen Gedicht. In v. 27^a l. אֵת für אַתָּה mit Perles, in v. 27^b יִסְפְּרוּ für יְסַפֵּרוּ nach LXX: *Denn die du geschlagen hast, verfolgen sie Und mehren den Schmerz um deine Durchbohrten,* nämlich die Kämpfer des Judas Makkabäus, die den Waffen des Bacchides erlegen waren, s. I Mak 9 26. Bezieht sich der Dichter auf den Untergang des Judas M. und dessen Folgen, so verstehen sich auch die vielfachen Berührungen dieses Gedichts mit Ps 44. v. 28: *Füge Schuld zu ihrer Schuld hinzu,* rechne ihnen eine Schuld über die andere an, *Und lass sie nicht kommen in deine Gerechtigkeit,* unter diejenigen, die du für Gerechte erklärst und die an den Rechten der Frommen Anteil haben, vgl. den Ausdruck: ins Himmelreich kommen Mt 7 21. v. 29: *Lass sie getilgt werden aus dem Buch des Lebens,* der Bürgerliste der Bürger des Gottesreiches, vgl. zu Jes 4 3. Nach dem Ausdruck יִמָּחוּ müssen die Gegner doch an sich als bisher eingetragene Bürger vom Dichter angesehen werden, also doch gewiss bedeutende Persönlichkeiten in der jüdischen Gemeinde sein.

30—32. *Ich aber bin wohl elend und in Schmerzen: Deine Hilfe, Jahwe, wird mich erhöhen, Ich will preisen Jahwes Namen im Liede Und ihn verherrlichen mit Lobgesang, Und der wird Jahwe lieber sein als Rinder, Als Farren mit Hörnern und Klauen.* Die Abwendung der Pharisäer vom Opferkult scheint nicht ganz freiwillig gewesen, sondern wenigstens zum Teil aus dem Konflikt mit der herrschenden Hierarchie hervorgegangen zu sein. Der Verf. sucht allerdings über diese ihm aufgenötigte Enthaltung vom Opfer sich durch die Beiwörter, die er dem Rinde widmet, trösten zu wollen: ein solches Opfer ist doch eigentlich vernunftwidrig. Die Vernunft ist immer die Waffe der Opposition.

Ps 69 A scheint mir von einem Asidäer zu der Zeit verfasst zu sein, als Alkimus durch Bacchides in die Herrschaft eingesetzt war. Er wirft auch mehr Licht auf die Pss 35 38 55, mit denen er sich, wie mit Ps 44, vielfach berührt. Der Hinrichtung vieler Chasidim, die dem Alkimus zur Last gelegt wird, ist gewiss in vielen Fällen ein Prozess- oder ein Scheinprozessverfahren vorhergegangen; unsern Verf. scheint man wie den von Ps 35 wegen Untreue u. drgl. in Anklagestand versetzt zu haben. Die älteren Abschriften des Gedichtes leisteten Grosses in Auslassung von Wörtern und Sätzen, die dann bisweilen am unrechten Ort wieder auftauchen.

Psalm 69 33—37.

Dreihebige Vierzeiler. Danksagung für die Befreiung von Gefangenen und die Wiederherstellung des Landes.

33 34. *Sehet her, ihr Demütigen, und freut euch* u. s. w. L. רְאוּ und וְשִׂמְחוּ, da auch v. 33^b die zweite Pers. steht. Zu עֲנָוִים, דֹּרְשֵׁי יי und יְחִי לְבַבְכֶם, vgl. 22 27, zu לֹא בָזָה 22 25. Die „Gefangenen“ sind wahrscheinlich solche, die von Alkimus und Genossen ins Gefängnis geworfen waren, obgleich man ja auch an Kriegsgefangene denken könnte.

35 36^a. Himmel, Erde, Meer u. s. w. sollen rühmen, vgl. 22 28, weil Jahwe Zion hilft und die judäischen Städte wieder baut. Es ist also wieder Friede

im Land und die Folgen eines verheerenden Krieges im Verschwinden begriffen. Der letzte Vierzeiler

36^{b} **37** ist verstümmelt; den Verben in v. 36^{b} fehlt das Subj.: *Und wohnen werden dort* [*die Gerechten*] *Und besitzen das* [*Land für immer*], vgl. 37 29; lies etwa: וְיִרְשׁוּ הָאָרֶץ לָעַד. Zum „Samen seiner Knechte“ v. 37 vgl. 22 31.

Ps 69 B ist eine wesentlich liturgische Komposition wie 22 B und 66 B, wahrscheinlich verfasst nach dem Tode des Alkimus und dem Friedensvertrage zwischen Bacchides und Jonathan, auf Grund dessen der erstere die Gefangenen aus Judäa wieder herausgab I Mak 9 72.

Psalm 70 s. 40 14–18.

Psalm 71.

Dreihebige Sechszeiler. Der Dichter ist ein Wunder der Menge geworden, von vielen angefeindet; er versteht sich zwar nicht auf Schriften, aber er kommt in Jahwes Kraft und von Jahwe gelehrt und will trotz aller Anfeindung Jahwes Arm verkündigen.

1–3 = 31 2–4. Da der Ps in v. 4 einen selbständigen Anfang hat und es ohnehin unwahrscheinlich ist, dass der Verf. soviel wörtlich abgeschrieben haben sollte, so sind v. 1–3 durch einen Dritten, vermutlich aus dem Gedächtnis, an dieser Stelle niedergeschrieben worden.

4–6^{b}. Im zweiten Distichon v. 5 streiche אֲדֹנָי, das nur das Jahwe ersetzen soll, und ziehe יהוה zum ersten Stichos. Das dritte Distichon v. 6$^{a\,b}$ variiert 22 10: *Auf dich bin ich gestützt von Mutterschoss an, Vom Leibe meiner Mutter an bist du mein Schutz;* für גּוֹזִי, das Reminiscenz nicht des Dichters, sondern des Abschreibers aus 22 10 ist, l. mit LXX עוּזִּי = עֻזִּי, der Verf. spricht von Gottes Fürsorge für ihn in seiner Jugend, nicht von seiner Geburt.

6^{c}**–8**. Im MT fehlt ein Stichos, der fünfte, der aber in der LXX erhalten geblieben ist. *Auf dich ist stets mein Harren* (l. תּֽוֹחַלְתִּי mit Wellh., vgl. v. 14), *Wie ein Wunderzeichen ward ich vielen*, d. h. gewiss nicht ein abschreckendes Wunderzeichen göttlichen Fluches (Dtn 28 46), sondern ein Wahrzeichen von Gott her wie Jesaia und seine Söhne (Jes 8 18), s. zu v. 15 16 18 19. *Und du bist meine starke Zuflucht* (über מַחְסִי־עֹז s. Ges.-Kautzsch^{26} § 131 r), *Mein Mund ist voll von deinem Ruhm*, also kann der Verf. nicht ein Wahrzeichen des Fluches gewesen sein. Das dritte Distichon besteht aus dem nur in LXX erhaltenen Stichos: לְמַעַן אֲזַמֵּר כְּבוֹדֶךָ und v. 8^{b}: *Damit ich besinge deine Ehre, Allezeit deine Herrlichkeit.*

9–11. Der Dichter fängt schon an, alt und schwächer zu werden: *Nicht wirf mich fort zur Zeit des Alters, Wenn meine Kräfte schwinden, verlass mich nicht, Denn meine Feinde sagen von mir, Und die auf mein Leben lauern, beraten sich: Gott hat ihn verlassen, jagt nach Und fasst ihn, denn keiner rettet!* Offenbar reizt das Nachlassen seiner Kräfte seine Gegner zum Angriff. יַחְדָּו in v. 10^{b} und לֵאמֹר in v. 11^{a} halte ich für Zugaben der Abschreiber.

12 13. v. 12 stammt wohl aus 38 22 23; das Qrē חוּשָׁה ist dem Ktīb vorzuziehen. v. 13 ist den Stellen 35 26 40 15 nachgebildet, enthält aber drei zu kurze Stichen. Der erste von ihnen wäre zwar auf die nötige Länge zu bringen, wenn man mit Olshausen u. a. וְיִכָּלְמוּ für יִכְלוּ läse. Aber ich halte v. 12 13 für zugesetzt; die folgende Strophe

14—16[a] schliesst sich viel besser an v. 9–11 an: *Doch ich will immerdar harren Und mehren all deinen Ruhm, Mein Mund soll deine Treue erzählen, Allezeit dein Heil; Denn ich verstehe mich nicht auf Schriften, Ich komme mit deiner Kraft.* Mögen auch die Gegner hoffen, den lästigen Mann einmal los zu werden, er hält aus und rühmt nur um so lauter Jahwes Hilfe. Warum und wie er das macht, scheint er v. 15[b] 16[a] zu erklären, doch sind seine Worte dunkel. Was סִפְרוֹת mit ō bedeuten könnte, wüsste ich nicht. LXX Sin., Pesch., Hieron. sprechen סְפָרוֹת, Plur. von סְפָרָה, das giebt wenigstens etwas Übersetzbares. Der Dichter scheint sagen zu wollen, er sei kein Gelehrter, verstehe sich auf gewisse Schriften nicht. Welche „Schriften" das sind, mag aus der Fortsetzung zu erschliessen sein. Der Anfang von v. 16 scheint eine Art Gegensatz zu jenem Eingeständnis v. 15[c] zu bringen; ich vermute aus metrischen Gründen, dass גבורות aus גְּבוּרָתְךָ verschrieben ist und dass die Gotteskraft, mit der der Verf. auftritt, von ihm als verwandt mit der Gotteskraft gedacht wird, mit der die Propheten (vgl. Mch 3 8) und andere Gottesmänner auftraten, und dass er durch sie ein מוֹפֵת für viele geworden ist v. 7. Vielleicht hat ihm diese Prätention und sein originelles Auftreten in der Menge jene Feindschaft zugezogen, deren er v. 10 f. gedenkt, wissen wir doch aus Sach 13 4 ff., dass manche auf die Propheten nicht gut zu sprechen waren. Der Verf. von Sach 9—14 ist ein יוֹדֵעַ סְפָרוֹת, ein Apokalyptiker, der mit Hilfe gelehrter Forschungen in den älteren Prophetenschriften die Zukunft errechnet: mir scheint, dass unser Dichter sagen will: ich verstehe mich auf die gelehrte Apokalyptik, auf jene Methode, die der Autor von Dan 9 2 ff. befolgt, nicht, sondern ich habe die unmittelbare Gotteskraft und darum preise ich Gott. Dem entspricht die Fortsetzung

16[b]—18[a]: *Herr Jahwe, ich will preisen Deine Gerechtigkeit, deine allein, Du hast mich gelehrt von meiner Jugend an* (streiche אלהים nach LXX), *Und bis jetzt verkünde ich deine Wunder, Und auch bis zum Greisenalter und grauen Haar, Jahwe, wirst du mich nicht verlassen,* d. h. nicht aufhören, mit deiner Kraft mich zu begnadigen, mich zu „lehren", damit ich auch weiter als ein Prophet und מוֹפֵת dastehen kann, wenn ich auch alt werde. Das לַמֵּד v. 17 scheint auf das לְמוּד Jes 8 16 50 4 anzuspielen und das אַגִּיד auf Mch 3 8: der Verf. kann zwar nicht wie die Schriftgelehrten Apokalypsen schreiben, aber er empfängt von Kind auf unmittelbare Belehrung durch Inspiration und kann daher Gottes Wunderthaten vorher verkündigen; diese Gabe wird ihn auch nicht verlassen, wenn in Folge des Alterns die Körperkräfte abnehmen. Dass der Dichter Jahwes Gerechtigkeit allein verkündigt, könnte ein Hieb auf die Gerechtigkeit der צַדִּיקִים, der Schriftgelehrten, sein. Zu dem אַל v. 18[a]: du wirst gewiss nicht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 107 p.

18[b] 19: *Noch werde ich verkünden deinen Arm Über das ganze Geschlecht, das kommt;* sprich עַד und schreibe nach LXX: לְכָל־הַדּוֹר. Da man das כָּל־ schwerlich streichen darf und der Verf., der schon zu altern beginnt, nicht daran denken kann, mündlich zu den späteren Generationen reden zu wollen, so muss der Satz besagen: ich will, von Jahwe belehrt, seinen Arm, d. h. die durch ihn auszuführenden künftigen Thaten und Ereignisse, prophe-

zeien. Dabei ist es gleichgiltig, ob man לְכָל־הַדּוֹר als Dat. zu אַגִּיד fasst oder das ל mit זְרוֹעַ verbindet und als poetischen Ersatz für עַל versteht. Es sind grosse Dinge, die er zu verkündigen hat: *Deine Kraft und Gerechtigkeit Reichen, Jahwe, bis zum Himmel,* vgl. 36 6 57 11, *Denn du thust grosse Dinge, Jahwe, wer ist wie du!* אֲשֶׁר wie 64 4; das Perf. ist aoristisch. Der vierte Stichos (יהוה עַד־מָרוֹם) ist zu kurz, es wird am Gottesnamen liegen.

20 21. *Wie du mich Böses hast sehen lassen, So wirst du mich wieder beleben* — Qrē ist vernünftig genug, die singularischen Suffixe, die auch die LXX hat, wieder herzustellen; צָרוֹת רַבּוֹת ist wohl Variante zu רָעוֹת — *Und aus den Tiefen der Erde Wirst du mich wieder heraufführen* — da תְּהוֹמוֹת sich mit dem nachfolgenden Gen. nicht gut verträgt, so liest man besser mit Olshausen u. a. תַּחְתִּיוֹת — *Wirst mehren meine Grösse Und wiederum mich trösten.* Statt תֵּרֵב dürfte doch der Dichter תַּרְבֶּה beabsichtigt haben, vgl. das תָּשׁוּב und LXX. Der Dichter scheint in schwere Krankheit gefallen zu sein und dadurch etwas von seinem Nimbus eingebüsst zu haben. Der naive Ausdruck „meine Grösse" entspricht durchaus dem Charakter des Gedichts und sollte nicht beanstandet werden.

22 23a. *Ich hinwieder will loben zur Harfe Deine Treue, mein Gott, Will spielen auf der Cither Dir, dem Heiligen Israels, Bejubeln sollen meine Lippen* [*Jahwe, deine Gerechtigkeit*]. L. אוֹרֶה für אֶזְּךָ. נֶבֶל halte ich für eine Glosse zu כִּנּוֹר, beides zusammen geht schwerlich. Das Obj. zu תְּרַנַּנָּה, das durch ein Versehen ausgefallen sein muss, ist oben aus 51 16 ergänzt.

23b 24. *Mit meinem Mund will ich dir singen Und mit meiner Seele, die du erlöst hast,* nicht von der Sünde, sondern von Todesgefahr; für כִּי l. פִּי mit Wellh. *Auch meine Zunge soll alle Zeit Reden von deiner Gerechtigkeit, Denn zu Schanden wurden alle* [*die mich beschimpfen*], *Beschämt, die mein Unglück suchen.* Der vorletzte Stichos besteht blos aus כִּי בֹשׁוּ כִי; ich nehme an, dass das zweite כי aus כָּל verstümmelt wurde und dahinter etwa ein חָרְפֵי wegen Ähnlichkeit mit חָפְרוּ ausgefallen ist.

Dieser Ps hebt sich trotz vieler literarischer Berührungen mit anderen Dichtungen stark von den meisten Pss ab, und sein Verf. ist eine sehr originelle Erscheinung. Er rühmt sich dessen, dass er kein Schriftgelehrter ist, dafür aber ein Schüler Gottes, und will trotz aller Anfechtungen nicht aufhören, die Zukunft vorherzusagen. Wie mir vorkommt, befasst er sich nicht mit der dogmatischen Eschatologie der „Schriften", der Apokalypsen, sondern eher, wie die Leute vom „zweiten Gesicht", mit volksmässigen Ankündigungen bedeutsamer Ereignisse. Einen merkwürdigen Vertreter dieser Art von Sehern erwähnt Josephus in Antiqu. XIII 11 2: ein Essener, der „niemals in seinen Vorhersagungen die Wahrheit verfehlte", sah den Antigonus, den Bruder Aristobuls I, auf der Strasse gehen und wünschte sich deswegen den Tod, denn er hatte vorhergesagt, jener müsse an diesem Tage sterben — Antigonus war aber schon auf seinem Todesgange, und die Vorhersagung traf auch in den Nebenumständen genau ein. Ist der Verf. ein Mann dieser Art gewesen, so versteht man auch sein „Harren", nämlich sein Warten auf neue Gesichte, und sein „Ankündigen" und seine Bemerkung, dass er für Viele ein מוֹפֵת geworden sei; ebenfalls begreift man, dass er Manchen durch seine Prophezeiungen recht lästig sein konnte.

Psalm 72.

Dreihebige Vierzeiler. Gebet und Segenswünsche für den König. Während im Übrigen der Ps einem gewöhnlichen menschlichen Könige gilt, enthalten v. 5–11 Wünsche, die nur aus der messianischen Eschatologie hergeleitet werden können.

1 2. In v. 1 ist mit LXX der Sing. מִשְׁפָּטְךָ zu schreiben, denn der Plur. bedeutet Rechtsverordnungen, die der König schon wie jeder Jude im Gesetz besitzt, oder Urteilssprüche und Strafgerichte Gottes, die Gott sich selber vorbehält; auch entspricht der Sing. besser dem parallelen צִדְקָתְךָ. Der König soll nach Recht und Gerechtigkeit regieren, wie es sich für den König des Jahwevolkes geziemt. Von v. 2 an das Impf.: er wird regieren (wenn ihm Gott seine Gerechtigkeit schenkt). „Deine Elenden" heisst es v. 2^b, weil die Elenden die Schutzbefohlenen der Gottheit sind.

3 4. In v. 3^b ist das בְּ vor dem letzten Wort ein offenbar durch die ähnlichen Ausdrücke in v. 2 veranlasster Schreibfehler und zu streichen; der Vers scheint von Jes 45 8 beeinflusst zu sein. בְּנֵי־אֶבְיוֹן v. 4 ist nur ein anderer Ausdruck für אֶבְיוֹנִים, Leute aus den untersten Volksschichten. Der Dativ bei הוֹשִׁיעַ ist Zeichen später Abfassung. Das letzte Sätzchen in v. 4: „und wird den Gewaltthätigen zermalmen", ist eine unmetrische und sachlich überflüssige Vermehrung.

5–11 ist unecht. Dieser Komplex unterbricht den Zusammenhang von v. 1–4 mit v. 12 ff. und enthält eine Ausführung, die auf einen wirklichen König der Gegenwart nicht passt. **5** lautet nach dem MT: „man fürchtet dich so lange die Sonne scheint und der Mond besteht, immer und ewig"; nach der LXX: „er wird leben, so lange u. s. w." (יַאֲרִיךְ). Mag man dem MT oder der LXX folgen, so erhält man eine Hyperbel, die weit über die bekannte Formel: der König lebe לְעוֹלָם! hinausgeht und nur auf den Messias der späteren Vorstellung bezogen werden kann. Auch der Anfang von **6** klingt messianisch: „Er wird herabkommen wie der Regen auf die Schur (die Grasschur, vgl. Am 7 1) Und wie Regenschauer, die die Erde besprengen" (l. זַרְזִפּוּ, vgl. LXX; das Wort ist nachbiblisch). Der Vers sagt das vom Messias aus, was Hos 6 3^b von Jahwe ausgesagt wird; der Messias wird vom Himmel herunterkommen, wie der λόγος Jes 55 10 11. In **7** weist בְּיָמָיו auf eine fernere Zukunft hin: „In seiner Zeit wird Gerechtigkeit sprossen (l. צֶדֶק nach LXX) Und Wohlstandsfülle bis der Mond vergeht", d. h. auf ewig, vgl. v. 5. Die Verse 8–11 hat schon Giesebrecht als unecht erkannt. **8** spricht von der Herrschaft des Messias über die ganze Erde und ist wörtlich aus Sach 9 10, einer um 160 entstandenen Schrift, entlehnt; daher darf man wohl auch וְיָרְדָ für einen durch v. 6 (יֵרֵד) veranlassten Schreibfehler halten und das וּמָשָׁלוֹ der Grundstelle dafür einsetzen, um so mehr, als der Juss. gegen den Zusammenhang ist. In **9** ist wohl mit Olshausen u. a. צָרִים für צִיִּים zu lesen. „Knie beugen", „Staub lecken", vgl. Jes 49 23 Mch 7 17. **10.** Die Könige von Tarsis und von den Inseln, von Scheba und Seba sollen Tribut und Abgabe darbringen. Tarsis ist die phönizische Kolonie Tartessus in Spanien, Scheba das südliche Arabien, Seba ein Teil Äthiopiens. Der Vers ist aber stark überfüllt und wahrschein-

lich aus Jes 60 6 9 vermehrt. **11** schliesst den Einsatz ab mit dem Hinweis auf die Weltherrschaft des Messias.

12 13. Fortsetzung von v. 1–4. v. 12 ist Nachahmung von Hi 29 12. Dass in v. 13 der אֶבְיוֹן, der schon in v. 12 da war, noch einmal erscheint, kommt hoffentlich nur auf Rechnung des Abschreibers.

14 15. In v. 14a sind תּוֹךְ (für תֹּךְ) und חָמָס Varianten, da beide nicht zugleich in den Stichos gehen. In v. 14b ist vom Ktīb יִיקַר beabsichtigt; die Punktatoren haben sich von 49 9 leiten lassen. v. 15a enthält zwei verschiedene Einsätze: וְיִחִי ist aus 49 10 genommen und hat den Armen zum Subj.; in dem zweiten Einsatz: „er wird ihm etwas vom Golde Schebas abgeben", ist natürlich der König (oder eigentlich der Messias) Subj., der durch die fremden Schätze in Stand gesetzt wird, die soziale Frage mit Leichtigkeit zu lösen. Die jetzige Verquickung beider Zusätze erzielt einen lächerlichen Effekt, sofern jetzt der Arme dem Könige sabäisches Gold abgiebt. In dem echten Distichon: *Und er wird beständig für ihn beten, Allezeit ihn segnen,* ist natürlich der Arme Subj., der für die Beschirmung durch den König durch Fürbitte bei Gott u. s. w. seinen Dank abstattet. LXX liest übrigens besser den Plur. der Verben.

16. Der erste Stichos ist leidlich korrekt, nur ist für das unverständliche פִּפַּת das aramäische Wort מִפַּת zu lesen: *Es sei genug Korn im Lande.* In den drei übrigen überwiegt der nackte Unsinn: auf dem Gipfel der Berge werde erschüttert seine Frucht wie der Libanon, und sie mögen Blumen treiben (oder: schimmern) von der Stadt her wie Kraut der Erde. Die Hauptverwirrung scheint der Libanon angestiftet zu haben, den überhaupt die Hersteller des ATl. Textes manchmal mehr lieben als gut ist. Für ירעש כלבנון schlage ich vor דֵּי עֲשָׂב לְפָנָיו, sodann צֶאֱצָאֵי מֵעָיו (Jes 48 19) für יציצו מעיר; aus metrischen Gründen, aber auch weil מֵעָיו den Begriff פְּרִיו mit erklären muss, stelle ich letzteren hinter מעיו. Demnach lautet zunächst der zweite Stichos: *Auf der Spitze der Berge Kraut genug.* Auf den Bergen wächst kein Korn, wohl aber Futter für das Weidevieh, vgl. 65 13 14 Prv 27 25 Hi 40 20. Sodann das zweite Distichon: *Vor ihm* (dem Könige) *seien die Sprösslinge seines Leibes, Seine* (Leibes-) *Frucht wie das Kraut der Erde,* nach Hi 5 25 21 8. לְפָנָיו bedeutet nach der letzteren Stelle: vor seinen Augen, sodass er sich ihres Anblicks erfreut — nicht etwa durch den Tod ihm entzogen. Auch die Schlussstrophe

17 ist durch die Lüderlichkeit der Abschreiber entstellt: *Er sei gepriesen in Ewigkeit, So lange die Sonne scheint, glänze sein Name, Und es segnen sich mit ihm* [*alle Geschlechter der Erde*], *Alle Völker preisen ihn glücklich!* Für das erste שְׁמוֹ, das Schreibfehler sein muss, hat die LXX die Dublette שְׁמוֹ בָּרוּךְ, wovon שמו Korrektur nach dem MT und בָּרוּךְ die ursprüngliche und richtige Lesart ist. Im zweiten Stichos ist ינון ein rätselhaftes Wort und vielleicht aus יָנִין, dem aramäischen Äquivalent für hebr. צָיִץ (132 18), verschrieben. Der dritte Stichos ist defekt und nach der LXX zu vervollständigen, die noch כָּל־מִשְׁפְּחוֹת הָאָרֶץ las. „Sich mit jemandem segnen" bedeutet: seinen Namen als Segensformel im gegenseitigen Verkehr (Hithp.) gebrauchen,

vgl. 48 20; das Hithp. wie Gen 22 18 26 4 Jer 4 2 verdeutlichend für das Niph. in der jahwistischen Grundstelle Gen 12 3.

18—20 gehören nicht zu Ps 72, sondern sind der doxologische Abschluss eines Buches, das nach v. 20 „Gebete (LXX: Psalmen) Davids, des Sohnes Isais", betitelt war und dessen Inhalt nicht mehr festzustellen ist; jetzt schliessen sie das „zweite Buch" des Psalters, Ps 42—72. v. 19 stammt aus Num 14 21, wo ebenfalls sonderbarer Weise das Niph. punktiert ist, das nun zwei Acc. regieren muss; Qal wird beabsichtigt sein (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121 e). In v. 20 ist כָּלוּ Pual, mit ŏ für ŭ (Ges.-Kautzsch[26] § 52 q).

Der eigentliche Ps, v. 1–4 12–17, gilt ohne Zweifel einem einheimischen Könige (v. 2), dann aber einem nachexilischen, wie abgesehen von allem anderen die vielen Entlehnungen aus jüngeren Schriften beweisen; er kann also nur unter den hasmonäischen Königen zu ritualen Zwecken zusammengestellt sein. Die Einsetzung von v. 5–11, die ihm die Wendung ins Messianische giebt, ist schwerlich aus einem Missverständnis des ursprünglichen schlichten Ps.s, der sich ja nicht im Mindesten messianisch geberdet und nicht einmal überschwänglich redet, hervorgegangen, sondern eher eine absichtliche Änderung seines Charakters, die vielleicht vorgenommen ist, als, etwa unter der Königin Salome, das Psalmbuch publiciert wurde.

Psalm 73.

Dreihebige Vierzeiler. Der Dichter erörtert das Problem von der Vergeltung. Er hat wahrgenommen, dass es den Schlechten oft sehr gut geht, und ist darüber fast an Gott und der Religion irre geworden. Aber zuletzt hat er, eingeführt in Gottes Mysterien, erkannt, dass im Jenseits die Ausgleichung erfolgt. Seitdem weiss er, dass Gott dennoch gegen die Frommen gütig ist, und hält sich im Leben und Sterben an ihn.

1 2. *Nur gütig ist gegen den Redlichen Gott, Ist Jahwe gegen die Herzensreinen! Ich aber, beinahe wichen meine Füsse, Um ein Haar glitten meine Schritte aus.* Was „Israel" in v. 1[a] bedeuten sollte, ist mir ganz dunkel, denn der Dichter stellt nirgends Israel oder die wahren Israeliten den Nichtisraeliten gegenüber. Ich schreibe לַיָּשָׁר אֵל und ziehe אלהים (oder vielmehr יהוה) zum zweiten Stichos, der sonst zu kurz ist. In v. 2[a] muss man wohl mit Qrē נָטֽוּ lesen, da נָטָה רַגְלַיִם, die Füsse hinstrecken, eine unbefriedigende Vorstellung ergiebt, während das intransit. נָטָה bedeutet: abbiegen, nämlich vom (rechten) Wege ab. Dagegen kann in v. 2[b] das שְׁפָכָה des Ktīb beibehalten werden, vgl. 44 19. In v. 1 stellt der Verf. die erst unter Kämpfen gewonnene Erkenntnis gleichsam als zu beweisenden Hauptsatz an die Spitze.

3 4. *Denn ich ereiferte mich gegen die Ruhmredigen, Das Wohlergehen der Gottlosen sah ich; Denn keine Qualen haben sie, Gesund und gemästet ist ihr Wanst.* Zu הוֹלְלִים vgl. zu 5 6. v. 3[b] würde von uns subordiniert sein: als ich sah. חַרְצֻבוֹת sind eigentlich Stricke. לְמוֹתָם ist mit den meisten Exegeten in לָמוּת תָּם zu zerlegen.

5 6. *In menschlicher Mühsal sind sie nicht Und werden nicht wie Sterbliche geplagt, Darum schlingt um ihren Hals sich Hoffart, Kleidet sie das Gewand der Gewalt.* עֲנָק ist denominat. von עֲנָק, Halskette; עָטַף mit ל statt mit dem Acc. Zeichen später Sprache. שִׁית wird doch wohl am Natürlichsten als stat. constr. mit חָמָס verbunden, vgl. z. B. Jes 59 17 (Kleid der Rache). Übrigens passt חָמָס vermutlich besser zu den wirklichen Modellen dieses Bildes, als zu

dem strengen Zusammenhang: Gewaltthätigkeit ist nicht gerade eine natürliche Folge des Wohlergehens, es wäre denn, dass der Verf. mit שָׁלוֹם hauptsächlich an die Straflosigkeit dessen, was jene Leute thun, dächte und sagen wollte: weil sie von Gott unbehelligt bleiben, thun sie, was sie wollen.

7 8. *Heraustritt aus Fett ihr Auge, Kommen hervor die Gebilde des Herzens, Sie spotten und reden in Bösem, Verdrehtes von oben her reden sie.* LXX übersetzt in v. 7a ein עֲוֹנָמוֹ, ihre Schuld, und findet damit den Beifall der meisten Exegeten. Ich kann mir von dem „Hervortreten ihrer Schuld aus Fett" keine Vorstellung machen; mindestens sollte man doch „aus ihrem Fett" erwarten, auch für „Schuld" ein bezeichnenderes Wort wünschen. Dass חֵלֶב so viel wie Herz bedeute, ist hier wie 17 10 eine ganz willkürliche Annahme; מַחֲלֶב gehört zu beiden Stichen. L. עֵינָמוֹ . . יָצְאָה: ihr stolzes Auge tritt aus Fett hervor, aus Fett, aus den fettigen Lippen kommen die übermütigen Gesinnungen zu Tage. יָמִיקוּ ist aramäisch; ebenso ist aber auch עשׁק als wie im Aramäischen aus עקשׁ transponiert aufzufassen (so auch Buhl), denn der Begriff „Bedrückung" passt nicht zu dem Verbum „reden".

9 10. *Sie setzen an den Himmel ihren Mund, Und ihre Zunge ergeht sich auf Erden, Darum wenden sich die Leute ihnen zu Und finden keinen Makel an ihnen.* In v. 9b l. mit de Lagarde u. a. מִתְהַלֵּךְ. Der Sinn von v. 9 ist: sie sprechen über alles, über himmlische und irdische Dinge, und ihnen gegenüber kann keine Offenbarung und keine abweichende Meinung aufkommen. In v. 10a l. יָשׁוּב mit Qrē, sodann עַם אֲלֵיהֶם: der grosse Haufe läuft ihnen zu. Der abgeschmackte Inhalt von v. 10b (Wasser in Fülle wird von ihnen geschlürft) ist verschuldet durch inkorrekte Orthographie des vorletzten Wortes; l. מוּם לֹא יִמְצְאוּ. Das anstössige Gebahren jener frechen Schwätzer erregt gleichwohl keinen Anstoss bei dem grossen Haufen; warum nicht, sagt

11 12: *Und sie* (der grosse Haufe) *sagen: „wie hätte Kenntnis Gott Und wäre ein Wissen beim Höchsten! Siehe, das sind Gottlose, Und doch werden sie, ewig glücklich, immer mächtiger."* Wenn es ein göttliches Regiment gäbe, sagen die Leute, müssten diese Gottlosen gestraft werden, statt dessen geht es ihnen jeden Tag besser. חַיִל scheint nicht blos Reichtum, sondern etwas allgemeiner Vermögen und Macht zu bedeuten. Diese Reflexionen der grossen Menge werden auch in der folgenden Strophe

13 14 noch fortgesetzt: „*Nur unnützer Weise hielt ich mein Herz rein Und wusch in Unschuld meine Hände* (s. zu 26 6a: ich hielt meine Hände rein von solchen Sünden, wie sie Ps 15 aufgezählt werden, erfüllte die von Gott an mich geschehenen Anforderungen), *War doch geschlagen jeden Tag, Und meine Züchtigung war jeden Morgen da.*" Die Leute urteilen nach dem Erfolg: die Frömmigkeit trug ihnen nichts ein, schadete eher in Handel und Wandel, zog ihnen allerlei Druck und Plackerei zu, verdarb ihnen manches gute Geschäft; jene Verächter der Religion hingegen schienen gegen alles Unglück gefeit und machten Profit über Profit. Diese Charakteristik der breiten Volksschichten lehrt begreifen, welcher geistigen Anstrengung es für die religiösen Führer im zweiten Jahrh. bedurfte, das Volk im Gesetze zu erhalten, und warum sie eine so eifrige Thätigkeit auch in literarischer Hinsicht entfalteten, besonders in

der Herausgabe und Bearbeitung der alten und in der Abfassung neuer Apocalypsen, in der sie auf die Nähe der besseren Zukunft und des Gerichts über die Gottlosen hinwiesen; vgl. auch Ps 25 34 und besonders 37 49.

15 16. *Wenn ich gedacht hätte: ich will so reden — Siehe, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verraten, Doch sann ich darauf, es zu verstehen, Mühsal war es in meinen Augen.* L. v. 15: כָּמוֹהָ הִנֵּה, sowie וְאחשבה. Bemerke den eigentümlichen Ausdruck: „das Geschlecht deiner Söhne", der die Judenschaft zu bezeichnen scheint. Es war zunächst die Treue gegen die Judenschaft, die den Dichter abhielt, sich der Weltphilosophie in die Arme zu werfen! Aber mit eigenem Nachdenken vermochte er doch auch das Rätsel von dem Glück der ausgesprochenen Gottlosen nicht zu ergründen, es dünkte ihn zu schwer (עָמָל wie im Koheleth vgl. z. B. cap. 8 17); l. הוּא mit Qrē. בָּגַד ist, wenn der Text richtig ist, mit dem Acc. konstruiert (sonst mit בְּ oder מִן). סִפֵּר einfach „reden", wie oft bei den Späteren.

17 18. *Bis dass ich eindrang in Gottes heilige Geheimnisse, Merkte auf ihre Zukunft: Nur auf Trügerisches hast du sie gestellt, Sie fallen lassen in Täuschungen.* Die Lösung des Rätsels kam dem Dichter, als er in die מִקְדְּשֵׁי־אֵל eindrang. Damit kann nicht der Tempel gemeint sein, denn im Tempel konnte er die אַחֲרִית der Gottlosen nicht sehen und ausserdem ging er doch gewiss nicht erst von einem gewissen Zeitpunkt an zum Tempel, als wäre er früher selber gottlos gewesen: wie hätte er sich da über die Gottlosen ereifern können? Wie die Fortsetzung zeigt, handelt es sich um die Zukunft, die mit dem Tode beginnt. Über das Jenseits wurde man durch (geheime) Offenbarungen aus dem Jenseits belehrt, die man bei den Griechen u. s. w. in den Mysterien erhielt. Es wäre wunderbar, wenn der Verf. von diesen Mysterien nichts gewusst hätte, kennt doch die Weisheit Salomonis (2 22) und der Apostel Paulus dies Wort und offenbar auch, was es besagt. Er hat allerdings seine Offenbarungen nicht durch Teilnahme an den heiligen (s. zu Jes 65 5 66 17) mantischen Ceremonien der Fremden und ihrer jüdischen Nachahmer erhalten; vor diesem Verdacht schützt er sich durch den Zusatz אֵל, aber es sind doch auch Mysterien, für die man sich heiligen muss, wenn man in sie eingeführt werden will. Leider drückt sich ja der Verf. lakonisch und mysteriös genug aus, aber es ist doch von vornherein wahrscheinlich, dass die pharisäische Unsterblichkeitslehre, von der bekanntlich die Sadducäer noch zu Christi Zeit und auch manche Psalmisten, von Koheleth ganz zu schweigen, noch nichts wissen wollen, zuerst eine Zeit lang fast wie eine Geheimlehre behandelt und unter allerlei esoterischen Vorsichtsmassregeln propagiert wurde; irgend einer aus den „Söhnen Gottes" hat den Verf. in sie eingeweiht und ihn das sehen lassen, was man im Buch Henoch oder in der Apocalypse Petri geschildert findet. לָמוֹ v. 18a, Dat. statt Acc., Zeichen der späten Sprache, wenn man nicht eine Ellipse (רַגְלֵיהֶם oder „es", das Dasein, die Zukunft) annehmen will. נָפַל ähnlich wie oft im Jeremia: abfallen zu etwas: du hast sie verfallen lassen auf Täuschungen (מַשּׁוּאוֹת ist von den Punktatoren richtig von נָשָׁא, täuschen, abgeleitet). Der Sinn ist: es war ein Irrtum von mir zu meinen, dass jene Gottlosen unbestraft dahinleben, weil Gott scheinbar sich nicht rührt; schon das ist eine

Strafe, dass er sie sich immer tiefer in ihre falschen Lebensansichten verlieren lässt. Die Frommen weckt Gott bekanntlich durch Unglücksfälle aus ihrer „Sicherheit“ auf (30 7), um die Gottlosen kümmert er sich scheinbar gar nicht, lässt ihnen irdisches Glück in Fülle zuströmen, aber grade das ist ihr Unglück und der „breite Weg“ zur endgiltigen Strafe. Vgl. Mt 7 13.

19 20. *Weh, wie sind sie geworden zum Entsetzen im Nu,* vom Moment des Todes an; vgl. die Darstellung der Petrusapocalypse von dem Lose der Frevler im Jenseits, — *Sind fortgerafft, sind dahin durch Schrecknisse* vgl. Hes 26 21; die Schrecknisse sind entweder die schrecklichen Strafen im Jenseits oder wahrscheinlicher die Schreckgestalten und bösen Engel, die die Gottlosen zu sich raffen und ihrer Herrlichkeit ein jähes Ende bereiten. *Wie ein Traum nach dem Erwachen werden sie sein, Dessen Bild du beim Wachwerden verachtest,* l. יְהִי für אֲדֹנָי oder vielmehr für das יהוה, das durch א verdrängt wurde. בָּעִיר ist kontrahiert aus בְּהָעִיר, Inf. Hiph. Das plural. Suff. von צַלְמָם könnte durch den Plur. יְהִי attrahiert sein, doch schreibt man wohl besser entweder צַלְמוֹ oder vorher חֶלְמוֹת. Der Verf. will sagen: wie man Traumbilder, die zwar während des Träumens sehr peinigen können, nach dem Erwachen verachtet, so ist auch die Unruhe, die das Bild der ewig glücklichen Gottlosen dem Frommen schafft, im Nu verflogen, sobald man ihre wahre Lage und ihr künftiges Geschick kennt. Damit stimmt die Fortsetzung überein, in der sich der Dichter an Jahwe wendet:

21 22 *Wenn sich erbitterte mein Herz Und ich ein Stechen fühlte in meinen Nieren* (כִּלְיוֹתַי ist Acc. der näheren Bestimmung), *Da war ich dumm und ohne Einsicht, Ein Vieh war ich gegenüber dir.* Da der Verf. sich wohl nicht für ein Rhinoceros erklären will, so liest man besser בְּהֵמָה, brutum. Ich war so dumm wie einer, der den Traum für Wirklichkeit hält, wie ein Vieh, das nur das sieht, was vor Augen ist. Aus dem Eifer, mit dem der Verf. hier spricht, darf man vielleicht schliessen, dass jene Periode der Zweifel und die Einführung in die Jenseitsgeheimnisse noch nicht weit hinter ihm liegt; es ist der Eifer des Neophyten.

23 24. *Ich aber, ich bin beständig bei dir, Du hast mich gefasst bei meiner Rechten, Durch deinen Rat wirst du mich leiten Und danach in Herrlichkeit mich holen.* Diese Strophe steht in deutlichem Gegensatz zu v. 18 19. Der Dichter ist nicht auf einem trügerischen Boden und Wege, sondern bei Jahwe, von ihm gehalten; er irrt nicht in „Täuschungen“ hinein, sondern wird durch Jahwes Rat geleitet; er wird nicht dem Entsetzen verfallen im Jenseits, sondern Jahwe wird ihn ins Paradies bringen. אַחַר ist Adverb: nachher, nach der sicheren Leitung in diesem Leben. כָּבוֹד ist vermutlich adverbieller Acc.: auf herrliche Weise, durch einen guten Engel, wenn auch nicht so glorreich wie Elia; doch könnte es auch Ortsaccus. sein: in die Herrlichkeit, wo die Seligen leuchten „wie die Sonne“ (den „Nimbus“ der Seligen braucht man durchaus nicht mit Dieterich aus dem Griechentum abzuleiten vgl. Ex 34 29ff.). לָקַח ist der Terminus für die Entrückung eines Menschen aus diesem Leben in ein höheres Dasein s. zu 49 16. Wohin der Dichter entrückt zu werden

glaubt, sagt er zwar nicht direkt, aber einen indirekten und allerdings etwas unsicheren Schluss darf man doch aus

25 26 insofern ziehen, als ihm jetzt Himmel und Erde gleichgiltig geworden sind: *Wen hab' ich im Himmel gegenüber dir? Und gegenüber dir liegt mir nichts an der Erde! Ist hingeschwunden mein Fleisch und meine Besinnung, Mein Teil ist Jahwe für immer.* Luther hat in seiner bekannten wundervollen Übersetzung von v. 25 richtig gefühlt, dass עִמָּךְ zu beiden Stichen gehört; es ist aber zum ersten Stichos, der zu kurz ist, nicht blos hinzuzudenken, sondern auch hinzuzusetzen. In v. 26b scheint צוּר־לִבָּבִי eine (schlechte) Variante zu שְׁאֵרִי וּלְבָבִי zu sein, ist jedenfalls zu streichen, denn wenn das Herz hingeschwunden ist, so hat es keinen „Felsen" mehr. Der Dichter wird die Erde verlassen, darum liegt ihm nichts an ihr und ihren Gütern; im Himmel hat er niemanden d. h. keinen Angehörigen (Jes 22 16) und darum dort nichts zu erben (vgl. II Sam 20 1), dorthin, wo zwar die höheren Geister hausen, aber nicht die Seelen der frommen Menschen, kann ihn nichts hinziehen; es genügt ihm, dass er bei Gott sein wird, wie er jetzt beständig bei Gott ist. Am ersten scheint mir danach das Paradies als Aufenthaltsort der Seele gedacht zu sein. Aber allerdings ist dem Dichter nicht das die Hauptsache, wohin er kommen mag, sondern dass er sicher sein darf, beständig bei Jahwe zu sein. v. 26a ist doch wohl auf den Zustand nach dem Tode zu deuten, wo der Körper abgelegt ist und das irdische Bewusstsein entschwunden; es ist Vordersatz zu v. 26b.

27 28. Die sich von Jahwe entfernen, von ihm „weghuren" (ein aus Hosea oder Jeremia entlehntes Bild), kommen um, *Ich aber, mein Glück ist. Jahwe nahe zu sein* (אלהים ist Gen. objekt. wie Jes 58 2 vgl. Ps 68 31), *Ich habe auf Jahwe gesetzt mein Vertrauen.* Im MT folgt noch ein, in LXX sogar zwei Stichen, die nichts mit dem Ps zu schaffen haben, vielmehr recht thörichte Anhängsel sind und beweisen, dass das jüdische Publikum von Anstandspflichten gegen einen Autor keine Ahnung hatte.

Ps 73 zeigt, dass für den gewöhnlichen Verstand das Problem der Vergeltungslehre nur durch Zuhilfenahme des Unsterblichkeitsgedankens zu lösen war, und man begreift, dass eine innere Notwendigkeit die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Verfechter der extremsten Vergeltungslehre, zur Annahme dieses Gedankens genötigt hat. Gern würde man auch erfahren, wie die Geheimlehre eigentlich aufgekommen ist, ob durch Männer von prophetischer Art oder durch Gelehrte, die vielleicht infolge von Anregungen aus der griechischen Welt die im eigenen Volk vorhandenen Ansätze sei es animistischen, sei es religiösen Charakters (s. zu Ps 39 und Hi 19 25f.) weiter ausbildeten — aber zur Beantwortung solcher Fragen fehlen uns vor der Hand die Mittel. Ps 73 ist einfacher und anspruchloser als Ps 49, trotzdem aber bedeutender; er stammt von einem Menschen, dem die Religion Herzenssache ist.

Psalm 74.

Vierhebige Vierzeiler. Klage über die Verwüstung des Tempels und der Synagogen und Frage an Jahwe, der doch Zion bewohnt und seine Kraft vorzeiten durch manche Wunder bewiesen hat, wie lange die Religionsnot noch dauern soll.

1 2a (bis נאלת). Am Schluss des ersten und am Anfang des zweiten Vierzeilers ist etwas ausgefallen, נָּאַלְתָּ lässt sich mit dem, was jetzt folgt, nicht zu-

sammenlesen. Ich ergänze hinter jenem Verbum nach Ex 6 6 den Relativsatz durch בְּזֹרוֹעַ נְטוּיָה: *Warum, Jahwe, verstiessest du für immer, Raucht dein Zorn über den Schafen deiner Weide* (79 13 95 7 100 3)*! Gedenke deiner Gemeinde, die du in der Vorzeit erworben, Die du erlöst hast [mit ausgerecktem Arm]!* לָנֶצַח sagt der Dichter, weil die Tempelschändung auf ihn den Eindruck macht, als ob Jahwe, der so etwas zulassen konnte, für immer mit seinem Volk gebrochen haben müsse. עֵדָה kommt besonders im Priesterkodex vor, der das Volk vom Gesichtspunkt der Kultversammlung betrachtet und bei dem diese Übertragung der Zustände zur Zeit des Esra in die Zeit des Mose sowohl den Neigungen und Zwecken als auch dem unhistorischen Sinn seiner Urheber vollkommen entspricht. Sonst spielt der Begriff der „Gemeinde" in der Literatur der Juden eine ebenso geringe Rolle, wie eine grosse in der modernen allegorischen Exegese, die damit übrigens ihre christlichen Neigungen und Vorstellungen in das AT hineinträgt. Die Juden selber fühlten sich als ein Volk, und in den Psalmen sprechen Menschen von Fleisch und Blut, nicht theologische Gliederpuppen.

2^{b} 3. [*Sieh an*] *deinen Erbstamm, Den Berg Zion, auf dem du Wohnung genommen hast; Erhebe deine Schritte zu den Verwüstungen: Alles hat verderbt der Feind im Heiligtum!* Vor שָׁבָט mag etwa הַבָּט (85 10) ausgefallen sein. זֶה v. 2^{c} ist Relativum (Ges.-Kautzsch^{26} § 138 g). In v. 3^{a} ist נֶצַח wohl zu streichen, denn Jahwe soll doch seine Schritte zu den Verwüstungen (sprich מְשֹׁאוֹת, denn das Wort kommt nicht von נָשָׂא, sondern von שָׁאָה her) lenken, damit sie aufhören, also nicht „ewig während" sind; letzteres sind sie auch nicht vom Gesichtspunkt der Vergangenheit, da der Dichter, der die Greuel des Antiochus Epiphanes meint, höchstens drei Jahre später geschrieben hat, nämlich noch vor der Wiederherstellung des Kults durch Judas Makkabäus; I Mak 4 38 ist natürlich keine „Erläuterung" für eine Ewigkeit von drei Jahren.

4 5. *Deine Widersacher brüllten mitten auf deiner Versammlungsstätte, Setzten ihre Zeichen als Zeichen daran, Heften sie an am Eingang oberwärts Mit Holzpflöcken und mit Äxten.* Nach dieser Strophe schreibt sogar der Dichter wahrscheinlich gleich in der ersten Zeit nach der Besitzergreifung vom Tempel durch die Syrer. Die letzteren haben „ihre Zeichen", wahrscheinlich Hoheitszeichen, Wappen, griechische Aufschriften u. dgl. angebracht, offenbar am Tempel. v. 5, der in seinem jetzigen Zustande nach allgemeinem Zugeständnis unverständlich ist, scheint dies Anbringen der אתות zu schildern. Ich verstehe סֹבֵךְ oder wie das Wort sonst ausgesprochen sein mag, nach dem Aramäischen als Holzpflock, rohen Keil, der die Wappen u. dgl. festhält, eingeschlagen durch das Holz oder Blech der Tafeln mittelst der Äxte. In v. 5^{a} lese ich demgemäss mit LXX בַּמָּבוֹא; das vorhergehende Wort muss das Anheften bezeichnen, ich schlage יִרְצְעוּ für יודע vor, eigentlich: sie durchstechen sie mit dem Holzpflock und heften sie dadurch an den Thürrahmen vgl. Ex 21 6.

6 7. *Und dann die Skulpturen daran allzumal Zerklopfen sie mit Beil und Hämmern, Haben in Brand gesteckt dein Heiligtum, Zum Boden entweiht*

die Wohnstatt deines Namens, in Grund und Boden hinein profaniert, nicht eigentlich zerstört. Ins Feuer geschickt wurde nicht der ganze Tempelbau, aber doch die Thore vgl. I Mak 4 38. Das Suff. von פִּתּוּחֶיהָ ist neutrisch und bezieht sich auf die Innenräume des Tempels. Übrigens sind v. 5 und 6 prosaisch gebaut und könnten ein (alter) Einsatz sein.

8 9. *Sie sprachen in ihrem Herzen: wir wollen sie fortstossen allzumal, Verbrannten alle Gotteshäuser im Lande, Unsere Zeichen sehen wir nicht, Und keiner bei uns weiss, bis wie lange.* Den letzten Satz erklärt eine Glosse durch: „es giebt keine Propheten mehr", was Bickell mit Recht aus dem Text weist. Im zweiten Jahrh. war man keineswegs der Meinung, dass die Zeit der Propheten vorüber sei vgl. I Mak 4 46 14 41. Der Dichter kennt entweder das B. Daniel noch nicht oder glaubt nicht daran. In v. 8a giebt נִינָם, ihre Nachkommenschaft, keinen Sinn; ich schlage נוֹגֵם vor, das aramäisch „vertreiben" bedeutet. Die מוֹעֲדֵי־אֵל sind die Synagogen, die אוֹתוֹת wahrscheinlich die Embleme, die sie als solche kennzeichnen, und sonstige Merkmale der Herrschaft des Gesetzes, Totaphot, Nasiräat, Sabbath u. dgl.

10 11. *Bis wie lange, Jahwe, soll der Widersacher schmähen, Soll der Feind immerzu deinen Namen verachten? Warum hältst du deine Hand zurück Und bleibt deine Rechte in deinem Busen?* L. mit Bickell in v. 11b בְּקִרְבְּךָ, schon deswegen, weil bei מִן das קֶרֶב gar keinen Sinn hätte, ferner das Verbum כלא, das oft mit כלה überein geschrieben wird, etwa תִּכְלָא oder בְּחֵיק תִּכְלָא. In v. 11a setzt Bickell אָחוֹר hinzu nach Thr 2 3, was sich des Metrums wegen empfiehlt.

12 13. Im Anfang von v. 12 l. וְאַתָּה יְהֹ für ואלהים, ferner nach LXX מַלְכֵּנוּ, da hier ja nicht ein Einzelner spricht. v. 13: *Du hast zerschmettert durch deine Kraft das Meer, Zerschlagen die Köpfe der Drachen auf den Wassern.* Natürlich geht das nicht auf den — Durchzug durch das Schilfmeer (die Drachen = die Feldherrn des Pharao!), sondern auf den urzeitlichen Kampf Gottes mit dem chaotischen Urmeer und seinen „Helfern", den Ungeheuern, der die Schöpfung der gegenwärtigen Welt begleitete s. zu 8 2 Jes 51 9 Hi 7 12 9 13 26 12. Dieselbe „Mythologie" in

14 15, wo der Livjathan, der Meeresdrache (s. zu Hi 3 8), als mehrköpfig gedacht wird, wenn der Text richtig ist. In v. 14b ist entweder לעם oder das darauf folgende לְ zu streichen; die Wüstentiere sind Aastiere. v. 15: Jahwe hat Quellen und Wadis „gespalten", andererseits immerfliessende Ströme ausgetrocknet. Dass das Letztere nicht auf — den Durchzug durch den Jordan Jos 3 geht, könnte bei einigem Nachdenken einleuchten. Was der Verf. im Auge hat, wissen wir nicht, aber ausgetrocknete Flussbetten konnte er kennen, wenn er etwas herumgekommen war. Dass er noch immer bei der Urzeit verweilt, zeigt

16 17: Jahwe hat Tag und Nacht geschaffen. „Lichtkörper" und Sonne neben einander ist schwerlich möglich; entweder muss man אוֹר für מָאוֹרֵת lesen oder das וְ vor שֶׁמֶשׁ („zu einem Lichtkörper die Sonne") streichen. Die Grenzen der Erde v. 17a bezeichnen deren Begrenzung gegen das Meer und die inneren

natürlichen Völkerscheiden, die durch Gebirge (Gen 31 52), Wüsten u. dgl. entstehen.

18 19. *Bei alledem hat der Feind Jahwe verhöhnt* u. s. w. Für וְזִכְרוֹאֵת, das keinen Anschluss an das Folgende hat, l. בְּכָל־זֹאת, trotz allem, trotzdem dass Jahwe die Welt geschaffen hat! v. 19: *Gieb nicht den wilden Tieren die Seele deiner Turteltaube, Deine Dulder vergiss nicht für immer.* Für das erste חַיַּת l. mit LXX חַיִּת und vgl. v. 20; das zweite חַיַּת kann nur versehentliche Wiederholung des ersten sein: der Verf. konnte doch nicht das Wort zweimal hintereinander in entgegengesetztem Sinn gebrauchen, sodass es das erste Mal die Fressenden und dann die Gefressenen bedeutete (so auch Bickell). Man sieht übrigens, warum der Verf. vorhin von den Drachen sprach; für diesen Zeitgenossen des Verf.s des Buches Daniel sind die Bestien die Weltreiche. Ihnen gegenüber wird Israel Jahwes Turteltaube genannt; es ist schade, dass man nicht erfährt, warum grade dies Tier gewählt ist. Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf eine ältere Stelle, die wir nicht mehr besitzen, eine Stelle, in der Israel mit einem Vogel verglichen wurde, der in der Nähe des Tempels zu finden war vgl. 84 4. In Dan 7 werden die triumphierenden Heiligen den Tieren als Mensch gegenübergestellt.

20 21. *Blicke auf die Gemästeten, dass sie voll sind, Die Schlupfwinkel des Landes sind die Stätten der Gewaltthat.* Sprich בְּרִיאַת = בְּרִיאֹת scil. חַיַּת. מָלֵא absolut gebraucht wie oft vgl. z. B. Jos 3 15. Die מַחֲשַׁכֵּי־אָרֶץ scheinen die Schlupfwinkel in der Wüste, die oft das finstere Land genannt wird, zu sein, wohin die treugebliebenen Juden sich flüchteten I Mak 1 53 und sich am Sabbath widerstandslos niedermetzeln liessen cap. 2 27–38. Unser Dichter kennt offenbar das Auftreten des Mattathias noch nicht. In v. 21a möchte ich lesen: וְנִכְלָם (LXX) יָשֹׁב דַּךְ und vor עָנִי ein עָמֵּךְ einsetzen, denn man weiss nicht, was man mit שׁוּב, zurückkehren oder zurückweichen, anfangen soll, und wer gedrückt zurückkehrt, der kehrt eo ipso beschämt zurück; will aber jemand ein מִפָּנֶיךָ hinzudenken, so muss er es auch hinzusetzen. Demnach: *Nicht lasse bedrückt und beschimpft wohnen* [*dein Volk*], *Der Elende und Arme möge deinen Namen preisen!*

22 23. In v. 22b halte ich mit Bickell מִנִּי נָבָל für eine Glosse nach v. 18, um so mehr, als כָּל־הַיּוֹם eng mit חָרְפָּתְךָ zu verbinden ist. Zur Betonung von קוּמָה und רִיבָה s. Ges.-Kautzsch26 § 72 s.

Dass Ps 74, einer von denen, um die zuerst der Streit um „makkabäische Psalmen“ entbrannte, in die Zeit von 168—165, wahrscheinlich in die erste Zeit (vor dem Aufstand der Makkabäer und dem Erscheinen des B. Daniel) fällt, ist so deutlich, dass eine nochmalige Aufzählung der Gründe überflüssig ist. Abgesehen davon, dass dieser Ps eine nicht ganz unwichtige Quelle für die Geschichte seiner Abfassungszeit ist, interessiert uns die Wahrnehmung, dass der Verf. sich dem Griechentum gegenüber nicht etwa auf den Offenbarungscharakter des Gesetzes und die religiöse Unentbehrlichkeit des Kults stützt, sondern auf den monotheistischen Gedanken, wie er besonders in der Schöpfungsidee liegt. Man erkennt, welch festen Halt und welches Gefühl der Überlegenheit dieser Gedanke dem Judentum gegenüber den „Völkern“ verlieh, die hier freilich als „Tiere“, als brutale Tempelschänder auftreten (vgl. 96 5). Umgekehrt hat auch die griechische Welt, in Ägypten auf freundliche, in Syrien auf feindliche Weise, die Juden oft genötigt, sich mehr auf die universalen Momente in ihrer Gottesvorstellung zu besinnen.

Psalm 75.

Dreihebige Vierzeiler. Lobpreis Jahwes als des Weltregenten, der die Gottlosen erniedrigt und die Gerechten erhöht und dessen Gericht wohl aufgeschoben, aber nicht aufgehoben ist. Der erste Vierzeiler

2 ist schlecht erhalten und wohl auch verstümmelt: *Wir lobsingen dir, [lobsingen, Dir,] Jahwe, lobsingen wir, Wir rufen deinen Namen an, Erzählen deine Wunder.* Vielleicht sind die beiden ersten Wörter zweimal zu schreiben. Für וְקָרוֹב שְׁמֶךָ lese ich mit LXX וְקָרָנוּ בְשִׁמְךָ (= קָרָאנוּ) und demgemäss in v. 2^b סִפַּרְנוּ.

3 4. Der Anfang ist dunkel. Übersetzungen wie: wann ich den Zeitpunkt erfasse, wann ich den Zeitpunkt ergreifen werde, wann ich die Zeit gekommen finde, machen teils, wie die beiden ersten, den Sinn um nichts verständlicher, oder sind, wie die letztere, ganz willkürlich; keine von ihnen erklärt, warum ein betontes Ich folgt. Andere übersetzen: Denn: „ich werde nehmen u. s. w.“; das ist zwar etwas besser, aber ein nacktes Denn für: denn du hast gesagt, ist gar zu abrupt. Im Hinblick auf v. 4 fasse ich כִּי als Einleitung eines Koncessivsatzes und halte לָקַח מוֹעֵד, das ich grade wegen seiner Sonderbarkeit nicht zu ändern wage, für eine Redensart aus dem Leben; „einen Termin nehmen“ scheint zu bedeuten: nicht sofort zahlen, sondern die Zahlung auf einen bestimmten Termin ansetzen. Danach würde Jahwe sagen: ich strafe nicht immer sofort und lohne nicht immer gleich nach der That, aber wenn man meint, ich regiere überhaupt nicht, so ist das ein Irrtum, der Aufschub ist kein Aufgeben. Da der Stichos zu kurz ist, so könnte noch ein וְגַם ausgefallen sein. שָׁפַט ist wohl nicht blos richten, sondern allgemeiner regieren. *„Mag ich auch nehmen eine Frist, Ich regiere doch in Gradheit, Zerschmilzt die Erde und all' ihre Bewohner, Ich habe festgestellt ihre Säulen.“* נְמוּגִים (Part. Niph.) ist ebenfalls als concessiv zu verstehen. Der Sinn ist ähnlich wie in 46 4: mag auch alles drunter und drüber gehen, Gott sitzt im Regimente. Zu dem Begriff des Termins vgl. noch Hab 2 3 Ps 102 14 Dan 8 19.

5 6. *Ich sage zu den Schreiern, schreit nicht! Und zu den Gottlosen: hebt nicht das Horn! Hebt nicht gen Himmel euer Horn, Redet nicht mit frechem Halse!* Eine Warnung an die Religionsverächter, es nicht zu bunt zu treiben, weil das Gericht scheinbar ausbleibt. Der Termin ist zwar noch hinausgerückt, aber er wird sich einstellen. Wie es scheint, redet hier nicht mehr Jahwe, sondern der Dichter.

7 8. *Denn nicht vom Aufgang und Untergang Und nicht von der Wüste und den Bergen — Sondern Jahwe, das ist der Regent, Diesen demütigt und jenen erhöht er.* v. 7 ist sachlich aus v. 8 zu ergänzen: nicht von irgend einem Teil der Erde kommt Erhöhung oder Erniedrigung, sondern von Jahwe. Die Wüste könnte genannt sein wegen der aufstrebenden Macht der Araber; indessen kann es auch eine Superstition sein, die der Verf. hier bekämpft, wobei Berge und Wüste den Norden und Süden vertreten, hat doch jede Himmelsgegend ihren Einfluss auf das Geschick der Menschen. In v. 7^b ist wohl מִדְבָּר וְהָרִים zu schreiben. In v. 8^a scheint mir אלהים ein ursprüngliches יהוא zu ersetzen.

9. *Denn ein Becher ist in der Hand Jahwes Mit gährendem Wein voller Würze, Und er schenkt diesem [wie jenem], Und auch seine Hefen müssen sie trinken.* Ein weiterer Stichos: „trinken müssen alle Gottlosen der Erde", ist ein Zusatz, denn der Dichter meint mit dem Becher nicht blos den Zornesbecher von Jer 25 15 ff., sondern den Schicksalsbecher für alle Menschen vgl. v. 8b. Daher ist auch im dritten Stichos mit LXX מִזֶּה לָזֶה zu lesen: er giesst (den Becher) aus von diesem (Menschen) zu jenem. Für יַיִן חֶמֶר ist wohl יֵין חֶמֶר auszusprechen. מָלֵא gehört zu יַיִן: der Wein ist voll von beigemischter Würze, hat volle Würzung. Für אַךְ liest man besser mit Wellh. אַף.

10 11. *Und ich will jubeln für immer* u. s. w., l. אָגִיל für אַגִּיד mit LXX. v. 11: *Denn das Horn der Gottlosen wird er herabschlagen* u. s. w. L. כִּי קָרַן und יְנַגֵּעַ, denn Jahwe redet längst nicht mehr, und dass der Dichter in Einem Distichon erst den Dual und dann den Plur. von קֶרֶן schreiben sollte, ist so gut wie unmöglich.

Ein Ps mit etwas künstlichem Pathos und geschraubter Sprache; der Dichter will die Ungeduld, mit der die Juden der letzten Jahrhh. die eschatologische Wendung erwarteten, durch den Hinweis darauf beschwichtigen, dass sich auch jetzt trotz der Frechheit der Gottlosen, die nach v. 5 Juden sein müssen, das Walten des göttlichen Richters und Regenten erkennen lasse.

Psalm 76.

Dreihebige Sechszeiler. Jahwe hat sich in Juda kundgethan, die starken Feinde besiegt, den Krieg beendigt, den Demütigen geholfen, den Erdenkönigen sich furchtbar bewiesen; alle Völker sollen ihn noch verehren.

2—4. נוֹדָע erinnert an 48 4. „Israel" meint nur die Juden, die sich gern als Vertreter von ganz Israel ansahen. v. 3 spielt mit dem Satz: „in Salem erstand seine Hütte", auf Melchisedek und seine Verehrung des höchsten Gottes an; der Verf. ist also jünger als Gen 14 18–20, welche Verse selber wieder ein Einsatz in einem der jüngsten Capitel des Pentateuchs sind. Zu v. 4 vgl. 46 10. Da שָׁבַר nicht zu מִלְחָמָה passt, שָׁמָּה immerhin auffällig ist, so lese ich שָׁם הִשְׁבִּית: *Dort beseitigte er die Flammen des Bogens,* d. h. die Pfeile.

5—7. *Furchtbar bist du von dem ewigen Berg her, Zur Beute wurden die Starkherzigen; Es entschlummerten zu ihrem Schlaf und fanden nicht Alle Kraftmänner ihre Hände,* d. h. sie wussten, in einen Gottesschlaf versenkt, ihre Hände nicht zu gebrauchen; *Vor deinem Schelten, Gott Jakobs, Versank in Schlaf so Wagen wie Ross;* auch hier ist nicht der Todesschlaf gemeint, sondern die gottgesandte plötzliche Lähmung; der „Wagen" bedeutet natürlich die Wagenkämpfer. In v. 5a ist נָאוֹר, da ein Part. Niph. von אור sehr unwahrscheinlich ist, aus נוֹרָא v. 8 verschrieben, und die Glosse אַדִּיר will das falsch geschriebene Wort erklären. טֶרֶף ist, wie Hitzig wohl mit Recht vermutet, gedankenlos für עַד gesetzt, das zwar auch „Beute" bedeutet, aber hier im Sinne „Ewigkeit" steht; LXX las noch עַד. Das vorhergehende Wort ist הָרְרֵי, Sing. mit archaistischer Endung, auszusprechen, da offenbar der Zion gemeint ist. אָשְׁתּוֹלְלוּ ist Aramaismus für הִשְׁתּוֹלְלוּ, Hithpoal von שָׁלַל: sie standen als Ausgeplünderte da. Die ganze Darstellung hat jenes phantastische Märchenkolorit, das man auch in den apokalyptischen Zukunftsbildern findet (vgl. z. B.

Hes 38 21ff.) und das auch die ergötzlichen Schlachtberichte des Chronikers aufweisen; so wenig wie dieser kennt auch unser Verf. den wirklichen Krieg aus eigener Anschauung.

8–10. *Furchtbar bist du, und wer besteht Vor dir wegen der Stärke deines Zorns* u. s. w. Das erste אַתָּה ist wohl Schreibversehen. Für מֵאָז l. mit Nöldeke, Grätz u. a. מֵעֹז (90 11); das מֵעֹז אַפֶּךָ stände übrigens besser hinter dem zweiten אַתָּה. Die himmlische Gerichtsstimme vgl. v. 7a brachte die Erde, die Erdenvölker, zur Ruhe, machte dem Sturm wider die „Demütigen der Erde", die Bewohner Jerusalems, ein Ende.

11–13. Dass חֲמַת v. 11 sinnlos ist, wird ziemlich allgemein zugestanden, Zorneshitze singt weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinne Loblieder. Ich lese in beiden Stichen אֱמֹת, ferner in v. 11a כָּל־ für das unmotivierte כִּי־, endlich in v. 11b nach LXX תָּחֹג לְךָ für תַּחְגֹּר: *Alle Stämme der Menschen sollen dich loben* (תּוֹדֶךָ), *Der Überrest der Stämme dir Feste feiern.* שְׁאֵרִית ist ein bekannter Terminus für die Menschen, die nach dem Endgericht übrig bleiben; die Forderung, dass diese Übriggebliebenen sich zu den grossen Festen, speziell dem Laubhüttenfest, in Jerusalem einzufinden haben, findet sich ebenso Sach 14 16–19. In v. 12a ist יהוה wohl erst nachträglich in diesen elohistischen Ps eingesetzt; in v. 12b ist לַמּוֹרָא, dem Schrecknis, ein unpassender Zusatz, unnütz auch dann, wenn man das Wort in לַנּוֹרָא verbessert. יבצר v. 13 ist das aramäische Wort für hebr. יבצע und vielleicht יְבַצֵּר zu sprechen: er schneidet ab den Geist der Tyrannen, er tötet sie.

Ps 76 ist wohl jünger als Ps 46 48, an die er erinnert, aber doch allem Anschein nach vor 168 entstanden.

Psalm 77.

Dreihebige Sechszeiler. Klage darüber, dass sich „Jahwes Arm" geändert hat, dass die Gegenwart so völlig von der mosaischen Wunderzeit abweicht. v. 17–20, wahrscheinlich dem Ps fremd, schildern eine Theophanie in einem anderen Versmass (Tristichen).

2–4. *Laut zu Jahwe — so schreie ich, Laut zu Jahwe — so wird er auf mich hören; In meiner Not suche ich Jahwe, Hingestreckt ist meine Hand unermüdet; Es weigert sich meine Seele, sich trösten zu lassen* (Hi 6 7a), *Und verschmachten will mein Geist.* In v. 3 halte ich יוֹם und לַיְלָה, die das Metrum überladen, für müssige Zusätze; gerade diese beiden Wörter werden öfter von Späteren hinzugefügt. In v. 4 scheint mir der Komplex אָשִׂיחָה ..... אֶזְכְּרָה, der den Zusammenhang zwischen dem Stichenpaar v. 3c 4b unterbricht, eine in die falsche Kolumne geratene Variante zu v. 12f. zu sein.

5–7. Da nicht wahrscheinlich ist, dass der Verf. plötzlich zur 2. pers. übergehen und sie dann wieder eben so rasch aufgeben sollte, auch die gewöhnliche Übersetzung: du hältst meine Augenlider (offen oder zu?), unverständlich ist, so spreche ich אֲחֻזוֹת aus vgl. Cnt 3 8: *An Nachtwachen gebannt sind meine Augen, Ich bin beunruhigt und rede nicht, Ich überdenke die Tage der Vorzeit, Der Jahre der Urzeiten gedenke ich* (אֶזְכְּרָה v. 7 oder vielmehr אָזְכֹּר gehört natürlich zu v. 6), d. h. die Tage der Vorzeit sind glanzvoll und wunder-

reich gewesen: wie kann die Gegenwart so ganz das Gegenteil davon sein? Was die Urheber des Ktīb bewogen hat, in v. 7 aus dem אָזְכֹּר הָגִיתִי des Dichters (s. LXX) ihr אֶזְכְּרָה נְגִינָתִי zu machen, ist mir völlig dunkel, ein „Saitenspiel" ist für einen Mann in der Gemütsverfassung des Dichters ja der helle Unsinn; הָגִיתִי ist Parallele zum folgenden אָשִׂיחָה: *Ich murmele nächtlich mit meinem Herzen, Ich sinne und durchforsche meinen Geist;* l. nach LXX וָאֲחַפֵּשׂ. Herz und Geist bewahren das Gedächtnis der alten Zeit und sollen womöglich eine Erklärung dafür ausfindig machen, warum sie so viel anders war, als die gegenwärtige. עִם־לְבָבִי, bei mir selber.

8—10. *Will Jahwe für ewig verstossen Und gar nicht mehr freundlich sein* u. s. w. In v. 9a l. mit Nestle u. a. אָמְתּוֹ für אֹמַר. Zu dem Infin. חַנּוֹת von חָנַן s. Ges.-Kautzsch[26] § 67 r. Dem Dichter wollen Zweifel daran aufkommen, ob die Vorliebe des Weltgottes für das Volk der Juden auch jetzt noch und für immer fortbestehe.

11—13. *Und ich sprach: das ist mein Schmerz, Dass sich änderte die Rechte des Höchsten,* wohl besser חַלּוֹתִי von חָלָה zu punktieren. Natürlich will der Dichter nicht sagen, dass die Rechte Jahwes sich objektiv geändert habe, etwa schwach geworden sei, sondern dass sie sich nicht mehr kundgiebt wie in der mosaischen Wunderzeit, dass sie unthätig geworden ist. v. 12 f. ist schwerlich in Ordnung; abgesehen von dem יָהּ erregt Verdacht, dass זָכַר und Formen von עלל mehrfach hinter einander auftreten; auch כִּי v. 12b ist nach v. 12a, da das Ktīb אַזְכִּיר nicht in Betracht kommt, unbegreiflich. Ich glaube, dass v. 4a eine Variante zu v. 12a vorstellt, also das יה Rest von ואהמיה ist; die richtige Lesart ist verdrängt durch מעללי, das als Korrektur oder Variante über das בעלילותיך von v. 13b geschrieben war. v. 12a hat nach meiner Meinung gelautet: אָזְכְּרָה אֵלֶּה וְאֶהֱמָיָה: *Daran muss ich denken und seufzen.* Das zweite אֶזְכְּרָה, v. 12b, kann nur aus gedankenloser Wiederholung des ersten erklärt werden, es verträgt sich gar nicht gut mit מִקֶּדֶם und noch weniger mit כִּי; um nicht zu weit von den Konsonanten abzugehen, schlage ich אַדִּיר dafür vor: *Dass herrlich war vor Alters dein Wunder;* כִּי expliciert das אֵלֶּה wie 42 5. Der Gegensatz ergänzt sich von selbst: und jetzt scheinst du uns verstossen zu haben (vgl. Ps 44). v. 13: *Ich murmele über all dein Thun Und sinne über deine Thaten,* nämlich in der nächtlichen Einsamkeit v. 5—7. Jetzt führt der Dichter aus, welche grossen Ereignisse der Vorzeit er sich vor Augen zu malen pflegt:

14—16 *Jahwe, in Heiligkeit war dein Weg,* die Führung des Volkes in der klassischen Zeit des Mose; sie war „in Heiligkeit", im heiligen Nahesein, was Tritojesaia durch den Begriff des Panim und des „heiligen Geistes" ausdrückt (s. zu Jes 63 9 ff.). קֹדֶשׁ mit „Herrlichkeit" zu übersetzen ist Modernisierung, die dem Begriff nicht gerecht wird. Die Gegenwart Gottes machte die Wüstenzeit gleichsam zu einem beständigen Kult. In v. 15a l. אֵל ohne Art. mit Wellh., in v. 16 mit Bickell nach LXX בְּזֹרַע. Die Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, als den übrigen Stämmen gleichgestellt vgl. Gen 48 5. Hier bricht der Ps ab, denn

17—20 haben mit ihm, wie Bickell gesehen hat, nichts zu schaffen. Sie

sind in Tristichen geschrieben, haben einen dithyrambischen Schwung und schildern eine Theophanie, der kein Ereignis aus der Zeit des Mose entspricht. Das erste Tristichon **17** lautet: *Es sahen dich die Wasser, Jahwe, Sahen dich die Wasser, bebten, Auch zitterten die Oceane;* der Stil erinnert an das Deboralied, ausserdem ist Hab 3 stark benutzt (Hab 3 19 ff.). Das zweite Tristichon **18**: *Es regneten Wasser die Wolken* (זָרַם, Poel, denomin. von זֶרֶם, Regen, Wetterguss), *Es donnerten die Himmel, Auch fuhren deine Pfeile umher.* Von alledem weiss Ex 14 oder 19 nichts, man weiss überhaupt nicht, worauf sich diese Schilderung bezieht. Das dritte Tristichon **19**: *Dein Donner erklang mit Rollen, Es erleuchteten Blitze den Erdkreis, Es zitterte und bebte die Erde.* Die Bedeutung von גַּלְגַּל an dieser Stelle ist nicht ganz sicher. Das vierte Tristichon **20**: *Durch das Meer ging* [*Jahwe*] *dein Weg Und dein Pfad* (oder nach dem Ktîb: deine Pfade) *durch viele Wasser, Und deine Spuren wurden nicht erkannt,* waren nicht erkennbar, wie doch sonst die Spuren eines Wanderers. Ob das irdische Meer oder das Wolkenmeer gemeint ist, lässt sich nicht ersehen. Augenscheinlich ist v. 17–20 nur ein Bruchstück mitten aus einer anderen Dichtung und hier wohl nur dazu bestimmt, den unleserlich gewordenen Text von Ps 77 zu ersetzen. Zu letzterem mag noch

21 gehören, der die Führung des Volks durch Mose und Aharon als Zeichen der göttlichen Fürsorge in der Vorzeit erwähnt. Zu Ende kann damit das Gedicht nicht gewesen sein, es muss doch irgendwie den Gedanken: warum ist das jetzt nicht mehr so? wieder aufgenommen haben.

Während wir mit dem Bruchstück v. 17–20 nicht viel anfangen können, verfehlt der Ps selber nicht, das Interesse des Religionshistorikers zu erregen. Er zeigt, welche Wirkung der Nimbus, der sich in der nachexilischen Zeit um die Wüstenzeit wob, in einem naiven Gemüt hervorbringen konnte, das da meinte — und gewiss mit Recht meinte —, eine solche Zeit dürfe nicht nur ein Mal dagewesen und dann ein für alle Mal vorbei sein. Es ist bequem zu sagen, dass nur die unhistorische Ausschmückung jener goldenen Zeit dem Dichter diese Enttäuschung bereitete. Die wirkliche Religion will das Wunder in der Nähe haben. Jener Protestantismus, der sich zu dem Satz verstieg, zur Zeit Christi und der Apostel sei das Wunder permanent gewesen, seitdem aber plötzlich abgethan, steht in der Religionsgeschichte ganz isoliert da. Der Ps muss in irgend einer Unglückszeit des zweiten Jahrh.s entstanden sein, als das עַד יהוה (Ps 44 60 74) von Aller Lippen kam und man den Mut hatte zu sagen: wir sind nicht schuld daran. Der Autor geht merkwürdiger Weise auf die eschatologischen Hoffnungen nicht ein.

Psalm 78.

Dreiheibige Sechszeiler. Versificierte Geschichte der Zeit von der Befreiung aus Ägypten bis zum Tempelbau, mit der Tendenz, nachzuweisen, dass und warum die „Ephraimiten“ ewig verworfen sind.

1–3. Der Eingang ist ähnlich wie 49 2 Dtn 32 1 2. In v. 2a ist wohl mit LXX בְּמָשָׁלִים zu lesen. Der Ausdruck חִידוֹת, Rätsel, deutet an, dass der Autor in der Geschichte, die er vortragen will, besondere Rätsel entdeckt und gelöst hat, s. v. 9. הַבִּיעַ bedeutet: einen Wortschwall hervorbringen, fundere versus. In v. 3 liegt der Ton auf dem נְדָעָם, die wir verstanden, die wir mit Verstand angehört haben.

4 5ᵃ. *Nicht wurde es verhehlt von ihren Söhnen her*, l. mit Hitzig nach LXX נִכְחַד. מִבְּנֵיהֶם kann nur heissen: von ihren Söhnen her; es soll die Art der Tradition beschrieben werden, vgl. zu 44 2 (und Hi 15 18 f.). *Dem folgenden Geschlecht erzählten sie*, die Söhne (Part. statt des Verb. fin. nach aramäischer Art), *Die Ruhmesthaten Jahwes und seine Stärke Und seine Wunder, die er gethan, Und wie er ein Zeugnis aufrichtete in Jakob Und eine Thora schuf in Israel.* עֵדוּת und תּוֹרָה bedeuten selbstverständlich das Gesetz mit beigegebener Verheissung und Drohung.

5ᵇ—7ᵃ. *Die er gebot unseren Vätern Kundzumachen ihren Söhnen*, nämlich das Gesetz und die Wunder. v. 6 7ᵃ: *Damit sie kennen lernte ein späteres Geschlecht, Söhne, die geboren werden sollten, aufträten Und es ihren Söhnen erzählten Und auf Jahwe ihr Vertrauen setzten.* Bandwurmartiger Stil, wie bei den Deuteronomisten.

7ᵇ 8. Fortsetzung von לְמַעַן v. 6: *Und damit sie nicht vergässen* u. s. w. סוֹרֵר וּמוֹרֶה wie Dtn 32 5. Zu לֵב הָכִין ist יהוה אֶל hinzuzudenken. יִנָּצְרוּ mit ג wegen der Pausa.

9—11. In נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי־קֶשֶׁת v. 9ᵃ ist das dritte Wort Korrektur des ersten, l. nach v. 57 קֶשֶׁת רְמִיָּה: *Die Ephraimiten waren ein trügerischer Bogen, Wandten um am Tage des Kampfes.* Ein verständliches, aus Hos 7 16 entlehntes Bild: die Ephraimiten liessen wie eine ungetreue Soldtruppe Jahwe in Stich. Wer den Vers für unecht erklärt, zeigt nur, dass er das Rätsel des Verf.s nicht verstanden hat. Wie sich aus v. 67 ergiebt, hat der Verf. nicht den Abfall Nordisraels von Rehabeam im Auge, sondern die frühere Geschichte. Was in Ex, Num, B. der Richter und I Sam vom Ungehorsam der bne Jisrael zu lesen steht, das legt er merkwürdiger Weise blos den Nordisraeliten zur Last — zum Teil nicht mit Unrecht, sofern das B. der Richter, das ursprünglich eine nordisraelitische Schrift ist, sich um Juda nicht kümmert und die Geschichte Othniels von jüngerer Hand nicht zur Anklage, sondern eher zur Verherrlichung Judas hineingesetzt ist. Den Abfall in der Richterzeit schildert v. 10 f.

12—14. Aufzählung dessen, was Jahwe vorher gethan hatte. צֹעַן v. 12 ist Tanis am Ostufer des tanitischen Nilarms, nach der Meinung des Verf.s, wie es scheint, die Hauptstadt des östlichen Ägyptens, in dem die Israeliten wohnten. v. 12: die ägyptischen Wunder, v. 13: der Durchzug durch das Schilfmeer, v. 14: die Führung durch die Wolken- und Feuersäule.

15—17. Fortsetzung. v. 15 16: Wasser aus dem Felsen, zwei Verse, weil zweimal im Pentateuch erzählt (Ex 17 und Num 20). In v. 15ᵇ ist wohl mit Grätz עֲרָבָה für רַבָּה zu schreiben. v. 17: *Und doch fuhren sie fort, gegen ihn zu sündigen*, eine aus Jdc 3 12 u. s. w. ziemlich gedankenlos entlehnte Formel, da vorher noch kein Beispiel des Sündigens erwähnt ist. In v. 17ᵇ will Ktīb לְמָרוֹת, Qal, die Punktation לַהֲמֵּרוֹת = לְהַמֵּרוֹת, Hiph., beides möglich.

18—20. Die Sünde besteht darin, dass sie sehen wollten, ob Gott wohl Fleisch beschaffen könne in der Wüste. Der Verf. denkt sich diese Väter recht kindisch. v. 19 halte ich mit Bickell für einen Zusatz, etwa für ein Citat aus einem prosaischen Midrasch über die Wüstenzeit, da er auf die übliche poetische Gliederung verzichtet. Möglicher Weise ist der Autor durch diesen

Midrasch auf die Theorie geführt worden, dass die bösen Widerspenstigen zur Zeit des Mose die Ahnen der Samaritaner waren. לְנַפְשָׁם v. 18: nach ihrem Appetit, ihrer Wähligkeit.

21 22. v. 21a ist zu lang für einen, zu kurz für zwei Stichen; wahrscheinlich ist der Text, von dem nur das לָכֵן lesbar war, mit Hilfe von v. 59 hergestellt worden. Man kann die Lücke, die das Paseq hinter לָכֵן andeutet, etwa durch הִתְקַצַּף עֶלְיוֹן ausfüllen: *Darum* [*erzürnte sich der Höchste*], *Hörte Jahwe es und brauste über* u. s. w. בְּיִשְׂרָאֵל: gegen Israel.

23—25. Zuerst lässt der erzürnte Jahwe Manna regnen, indem er die Thüren der himmlischen Vorratskammern öffnete. Dies Manna ist nach v. 24 die himmlische Brotfrucht (Ex 16 4), nach v. 25 das Brot der „Starken", d. h. der Engel (103 20), die den Namen אַבִּירִים vermutlich einer exegetisch-dogmatischen Behandlung der gleichen Bezeichnung Jahwes verdanken. Kommt uns jene Vorstellung von dem himmlischen Korn für die Engel halb mythologisch vor, so ist sie nichts destoweniger ganz buchstäblich so gemeint wie ausgesprochen. In der Wüste haben die Israeliten von derselben Speise gelebt, von der für gewöhnlich die Engel leben: ein echt jüdischer Realismus in der Erklärung des Wunders.

26—28. Nun das verlangte Fleisch. Jahwe lässt den Südostwind im (nicht: am) Himmel oder nach der LXX vom Himmel aus aufbrechen — denn der Wind wohnt natürlich so gut wie Schnee und Regen im Himmel, s. B. Henoch cap. 41 — und (durch ihn) Fleisch, nämlich Vögel, massenhaft herabregnen, nach Ex 16 13 Num 11 31 bekanntlich Wachteln.

29—31. Jetzt der Zorn. v. 30 f. nach Num 11 33. v. 30a und 30b vertragen sich nicht mit einander, v. 30a überhaupt nicht mit der Erzählung Num 11 33, die der Autor benutzt, denn gleich im Anfang, „als noch ihre Speise in ihrem Munde war", konnten sie „ihrem Gelüst noch nicht fremd sein", noch keinen Überdruss (Num 11 20) daran haben; v. 30a ist also ein fremder Einsatz.

32—34. Trotzdem glauben diese wunderbaren Menschen noch nicht! Darum liess Jahwe ihre Lebenszeit „in Eitelkeit", ohne dass sie ihr Ziel, das gelobte Land, erreichten, zu Ende gehen, brachte sie durch „plötzlichen Schrecken", durch allerlei Plagen und Massen-Katastrophen, um. In einem solchen Fall suchten sie Gott wieder!

35—37. Dann erinnerten sie sich ihres Erlösers und „suchten ihn zu bethören", „logen ihm vor" mit dem Munde, „während doch ihr Herz nicht fest zu ihm hielt" (v. 37 ist Zustandssatz).

38 39. Der erste Stichos hat nur zwei Hebungen, daher darf man das Paseq hinter רַחוּם für die Marke einer Lücke halten und nach der Stelle Dtn 4 31, die der Autor benützt, ein וְלֹא יַרְפֵּם einsetzen: *Doch er ist barmherzig und liess sie nicht* u. s. w. In v. 39b ist רוּחַ wohl Wind, Hauch, obgleich es als Masc. behandelt ist. Die Vergänglichkeit der Menschen gilt dem Verf. teils als Ursache ihrer Sündhaftigkeit (wie dem Eliphas in Hi 4 17 ff., vgl. cap. 25 6), teils als Grund für Gott, sie nicht allzu hart zu bestrafen. Überall beschäftigt die Späteren die Frage, warum die Gottlosen nicht sofort vertilgt werden.

40—42. Wie oft ging es nicht so während der Wüstenzeit! v. 40 nach Jes 63 10. תָּוָה ist aramäisch, im Hiph.: jemanden kränken. Nun kommt wieder ein langer Relativsatz, der eigentlich von v. 43 bis 53 geht, doch dürfte der Autor das אֲשֶׁר am Anfang bald vergessen haben.

43—45. Wie wir schon vorher von der Richterzeit in die Wüstenzeit zurückversetzt wurden, so jetzt gar in die ägyptische Zeit; die schon v. 12 erwähnten Wunder werden nun weitläufig aufgezählt, nachdem wir die Wunder in der Wüste schon kennen gelernt haben. Der Verf. hat offenbar seine eigene Ansicht über das Disponieren. v. 43 nach Ex 10 1 f.; ähnlich 105 27. v. 44: die erste Plage, Wasser in Blut verwandelt (Ex 7 17 ff.). v. 45: die vierte und zweite Plage, Hundsfliegen und Frösche (Ex 8 17 ff. 7 26 ff.).

46—48. v. 46: die achte Plage, Heuschrecken (Ex 10 1 ff.). v. 47: die siebente Plage, Hagelschlag (Ex 9 13 ff.). חֲנָמַל ist ein unbekanntes Wort; LXX: Reif. v. 48: die fünfte Plage, Viehsterben (Ex 9 1–7); l. דֶּבֶר für בָּרָד mit Ewald u. a. רֶשֶׁף, Seuche, wie Dtn 32 24 Hab 3 5.

49 und **50** sind zwei Dreizeiler, die ich für einen Einsatz halte, der wahrscheinlich ursprünglich nicht einmal etwas mit den ägyptischen Plagen zu thun hat. Jedenfalls passen schon die Ausdrücke Zorn, Überwallen, Grimm, Drangsal nicht sonderlich gut zu der Darstellung der Quellen, der sonst der Autor treulich folgt, noch weniger der Ausdruck „eine Sendung böser", d. h. verderbender „Engel" (zu dem stat. constr. des Nomens vor dem zugehörigen Adj. s. Ges.-Kautzsch[26] § 130 e) und der ganze zweite Dreizeiler: *Er bahnt einen Weg seinem Zorn, Hält nicht zurück ihre Seele vom Tode, Und ihr Leben giebt er der Pest preis.* Die allgemeine Pest kommt ja gar nicht vor unter den zehn Plagen. Der Ausdruck „zurückhalten" lässt darauf schliessen, dass von Gottlosen gesprochen wird, und zwar von gottlosen Juden. Ohnehin muss man sich erinnern, dass der Dichter von den Wunderzeichen sprechen will, die die Israeliten in Ägypten mit angesehen haben, also ganz entgleist wäre, wenn er hier so weitläufig von Gottes Zorn gegen die Ägypter geredet hätte. Dass Zorn, Überwallen u. s. w. als verderbende Engel bezeichnet werden, hat seine Analogie an den Stellen, wo Gnade, Treue, Licht, Wort Jahwes als hilfreiche Engel auftreten (s. zu 43 3), und erinnert im Übrigen an die Abstraktionen der persischen Religion, von denen ja wenigstens der Aeschma daeva auch den Juden bekannt wurde. Ob diese Tristichen zu der Fortsetzung von 77 17–20 gehörten?

51—53. Zunächst die zehnte Plage, die Tötung der Erstgebornen, der *Erstlinge der Manneskraft* (das nomen rectum statt des nom. regens in den Plur. gesetzt) *in den Zelten Hams*, Ham für Ägypten als das bedeutendste hamitische Volk (105 23 27 106 22), sodann v. 52 deren Folge, die Ausführung aus Ägypten und v. 53 die Vernichtung der Ägypter (vgl. Ex 15 5 10).

54 55. Der Wüstenzug, schon behandelt, kann jetzt übergangen werden; es kommt sofort die Eroberung und Verteilung Palästinas. הַר v. 54b ist Bergland. זֶה ist Relativum wie 74 2 vgl. Ex 15 16. v. 55b: *Und verteilte mit der Messschnur ihren Besitz*, l. וַיַּפֵּל und נַחֲלָתָם, denn nicht die Völker, die ja vertrieben werden, sondern ihr Besitz „fällt" durch die Messschnur (und das Los) den Israeliten zu. Im letzten Stichos ist wohl בְּנֵי יִשְׂרָאֵל für das blosse

Israel zu schreiben, da sonst eine Hebung fehlt. „In jemandes Zelten wohnen“ heisst: sein Land besitzen, so auch Gen 9 27.

56—58. Nach dem langen Excurs über die Wunder, die die bne Jisrael erlebt haben, kehrt der Verf. zu dem v. 9-42 behandelten Hauptgedanken von der Treulosigkeit der „Söhne Ephraims“ zurück: *Und doch waren sie widerspenstig wider Jahwe, den Höchsten;* וַיְנַסּוּ muss ein stehen gelassener Schreibfehler sein. v. 56b wie v. 10. v. 57 wie v. 8 9. Die Höhen und Bilder v. 58 werden ja seit dem Deuteronomium als die Hauptsünde der [Nord-] Israeliten betrachtet.

59—61. Zu v. 59 s. v. 21. Der Verf. kommt jetzt auf die I Sam 1—6 erzählte Geschichte Silos und der Jahwelade zu reden. Silo wurde mit seinem Tempel (Jer 7 12 ff. cap. 26) von den Philistern zerstört, die Lade, hier Jahwes Stärke und Herrlichkeit (vgl. 132 8) genannt, fiel in Feindeshand, alles durch die Schuld der Ephraimiten, der Vorfahren der Samaritaner. In v. 60b lies nach LXX שָׁכַן. Dass Jahwe nach der Meinung der vordeuteronomischen Schriftsteller nicht blos in Silo „unter den Menschen“ wohnte und dass die Lade nicht das „Centralheiligtum“ aller Stämme war, bedarf keines Beweises mehr.

62—64. Folgen der Niederlage Ephraims durch die Philister. הוּלָּלוּ, inkorrekt für הֻלָּלוּ, sie wurden nicht gefeiert, nämlich in Hochzeitsliedern, also: sie hatten nicht Hochzeit (הִלּוּלָא, aramäisch, das Freudenfest, besonders die Hochzeit). In v. 64b ist תבכינה gedankenlos nach Hi 27 15 als Qal punktiert; selbstverständlich ist, obgleich der Autor von der Hiobsstelle beeinflusst sein wird, mit LXX zu lesen: תְּבֻכֶינָה, wurden (beim Begräbnis) nicht beweint; will man das Qal festhalten, so muss man in v. 63 הֵילֵלוּ, jammerten nicht, lesen —, aber warum sollten die Witwen und Jungfrauen nicht geweint haben?

65—67. *Und es erwachte wie ein Schlafender Jahwe, Wie ein Held, der vom Weine übermannt war.* מְתְרוֹנֵן ist Hithpal. von רוּן nach dem arab. رأن (so LXX). Der Vers spricht nicht vom erwachenden Erbarmen Jahwes, sondern vom Gegenteil. Die Feinde v. 66 sind die widerspenstigen Israeliten, wie ja die Fortsetzung v. 67 deutlich genug zeigt (vgl. Jes 66 6). Mag man den Autor noch so gering schätzen, so muss man ihm doch nicht die Konfusion zutrauen, dass er hier auf die Besiegung der Philister eingegangen wäre, die mit dem Zusammenhang und dem Zweck des Gedichts nichts zu thun hat. Die ewige Schmach der Ephraimiten besteht in der ewigen Verwerfung und Trennung von Jahwe; dessen Schlaf und Weinrausch versinnbildlicht seine so lange währende unbegreifliche Lethargie und Gutmütigkeit gegen das „Zelt Josephs“. Die ewige Schmach wird v. 66a, vielleicht mit Anspielung auf Jes 9 11, drastisch ausgedrückt durch: *Und er schlug seine Widersacher auf die Hinterseite* (vgl. Am 4 2b, wo אַפְּכֶם zu lesen: „man wird aufheben eure Nase mit Haken und euer Hinterteil mit Fischangeln“).

68—70a. *Aber er wählte* u. s. w. Obwohl Jerusalem genau genommen zu Benjamin gehört, nennt der Verf. doch Juda, weil es sich für ihn eben um den Gegensatz von Juda zu Samarien handelt; letzteres ist mit der Gefangennahme der Lade und der Zerstörung des silonitischen Tempels für alle Widerspenstig-

keit in der Wüsten- und Richterzeit bestraft und abgethan; Juda wird neu erwählt von Jahwe. v. 69: *Und er baute den Himmelshöhen gleich sein Heiligtum, Der Erde gleich, die er gegründet für ewig:* l. mit Hitzig u. a. כִּמְרוֹמִים. Das tertium comparationis ist die Unvergänglichkeit; der ephraimitische Gottesort Silo ging endgiltig unter, der judäische Tempel auf dem Zion besteht, so lange Himmel und Erde bestehen. Vor v. 70ª ist ein Stichos ausgefallen, den man, da im Folgenden auf die Geschichte I Sam 16 1ff. angespielt wird, vielleicht aus I Sam 16 1 ergänzen darf: *Und er verwarf den Saul als König* (וַיִּמְאַס בְּשָׁאוּל מִמְלֹךְ), umsomehr, als im folgenden Stichos: *Und erwählte den David, seinen Knecht*, gar nicht gesagt wird, wozu er David erwählte.

70ᵇ—72. v. 70ᵇ 71ª nach I Sam 16 11 17 34 II Sam 7 8. עָלוֹת, Part. von עוּל, wie Jes 40 11. Auf die weitere Fortsetzung seines Nachweises kann der Autor verzichten; das Schisma Jerobeams I, die „Sünde, mit der er Israel sündigen machte", ist nur die natürliche Folge dessen, was er erzählt hat.

Es kam ihm eben darauf an, nachzuweisen, dass „Ephraim" immer verderbt war. Das Schisma Jerobeams, die Häresie der Samaritaner ist — das ist sein „Rätsel" — in nuce schon unter Mose dagewesen; die Widerspenstigkeit lag den Ephraimiten im Blute. Jahwe hat nur in seiner unendlichen Güte lange zugesehen, endlich ist er „erwacht" und hat Ephraim als seinen Feind erkannt und auf ewig verworfen: diese Verwerfung ist der Grund, dass die Nordisraeliten seitdem vom Tempel abgetrennt sind. Diese originelle, wenn auch auf eine eigentümliche Exegese (Midrasch) begründete Idee macht es verständlich, dass der Verf. seine Reimchronik mit so wichtigen Worten einleitet. Er schrieb wohl noch vor dem vernichtenden Schlage, mit dem Johannes Hyrkanus die Samaritaner traf.

Psalm 79.

Dreihebige Dreizeiler(?) Klage und Ruf nach Rache wegen der Entweihung des Tempels, der Vergewaltigung Jerusalems und der Ermordung vieler Frommen.

1. Der Tempel ist entweiht, aber nicht zerstört; die Klage, dass Jerusalem in Trümmer gelegt sei, wird daher einigermassen übertreiben. Der erste Stichos ist reichlich lang.

2. Der zweite Stichos beginnt mit מַאֲכָל. Unter den חֲסִידִים versteht der Verf. von I Mak 7 17, wo unsere Stelle citiert wird, jene Asidäer, die sich für den Hohenpriester Alkimus erklärten, aber von ihm in ganzen Haufen hingerichtet wurden. Zu der archaist. Form חֵיתוֹ s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 90n.

3. Der dritte Stichos ist zu kurz; I Mak 7 17, wo allerdings ungenau citiert wird, hat wenigstens noch ein לָהֶם, das freilich auch nicht recht ausreicht; vielleicht schreibt man besser מְקֻבָּר.

4 ist wörtlich aus 44 14 abgeschrieben, schwerlich vom Dichter selbst; jedenfalls ist der Vers entbehrlich, hat auch nur zwei statt drei Stichen.

5 findet sich fast wörtlich 89 47 wieder, doch scheint er hier echt zu sein, nur dass er irgendwie alteriert sein muss, da das יהוה auffällt und das Metrum zweifelhaft ist: *Wie lange, Jahwe, zürnst du? Soll ewig* [*gegen uns*] *brennen Gleich dem Feuer dein Eifer?* Eingesetzt ist in den zweiten Stichos ein לָנוּ s. zu v. 8.

6 und **7** sind aus Jer 10 25 wörtlich entlehnt, aber wieder nicht vom Dichter, denn dieser kann nicht schon v. 6 sagen, was er erst v. 12 sagen will,

und nicht v. 7, was er schon v. 1 f. gesagt hat. In v. 7 ist natürlich אָכְלוּ zu schreiben.

8 schliesst sich unmittelbar an v. 5 an, und das לָנוּ, das den ersten Stichos überfüllt, scheint nach v. 5 zu gehören und nur in die falsche Zeile geraten zu sein, umsomehr, als es in v. 5 ebenso gut, wie in v. 8 schlecht passt: *Gedenke nicht früherer Schulden, Bald lass uns dein Erbarmen begegnen, Denn wir liegen sehr darnieder [Jahwe]!* Gewöhnlich findet man in v. 8a die Schulden der Vorfahren, aber es wäre sonderbar, wenn der Verf. erst von diesen, dann (v. 9) erst von den eigenen Verschuldungen spräche, ohne den Unterschied zu markieren; an die Schuld der Väter denkt man sonst nur, wenn man sich von Schuld frei weiss oder seine Schuld nicht für die volle Ursache des Unglücks halten kann.

9a–c. *Hilf uns, Gott unsers Heils, Um der Ehre deines Namens willen, Und sühne unsere Sünden.* הַצִּילֵנוּ gehört vor לְמַעַן שְׁמֶךָ und mit diesem Ausdruck, der jetzt in unangenehmer Nachbarschaft von כְּבוֹד שְׁמֶךָ steht, zu der folgenden Strophe

9d **10**a: *Rette uns um deines Namens willen, Warum sollen die Heiden sagen: Wo ist nun euer Gott?* Zu v. 10a vgl. 115 2 42 4 Jo 2 17. Der folgende Dreizeiler

10bc ist verstümmelt: *Lass kund werden an den Völkern vor unseren Augen,* sodass wir es noch erleben und mit ansehen, *Die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte,* [*Vor dem Schelten deines Angesichts lass sie umkommen!*]. Da das Verbum v. 10b im masc. steht, so ist נָקָם zu schreiben. Der hinzugesetzte Stichos ist mit anderen nach Ps 80 verschlagen, nämlich nach 80 17b; das Asaphbuch mag Kolumnen von 40 oder 20 Stichen gehabt haben (s. zunächst v. 13). בַּגּוֹיִם muss hier bedeuten: an den Völkern, der Sinn: „unter den Völkern" wird durch לְעֵינֵינוּ widerlegt.

11. *Es komme vor dich das Seufzen der Gefangenen, Nach der Grösse deines Arms Mache frei die dem Tod Geweihten!* Die Heiden haben also noch mehr Chasidim gefangen gesetzt, um ihnen den Prozess zu machen. L. הַתֵּר (105 20 146 7) mit Pesch., Targ.

12. *Gieb unsern Nachbarn siebenfach zurück In ihren Busen ihre Schmähung, Mit der sie dich schmähten, Jahwe!* Im Busen und im Mantelzipfel trägt man erhaltene Gaben; vgl. zu Jes 65 6 7. Der Schluss des Gedichtes besteht, wie ich glaube, in zwei Dreizeilern, von deren Text aber ein Teil nach 80 19 verschlagen ist; der erste von ihnen

13a Ps **80** 19a lautet: *Doch wir sind dein Volk Und die Schafe deiner Weide Und wichen nicht von dir,* der zweite

80 19b **79** 13bc: *Belebe uns, so rufen wir deinen Namen an, Loben dich in Ewigkeit, Erzählen für und für deinen Ruhm.*

Ob der Ps in die Zeit der ersten Vergewaltigung des Tempels durch Antiochus Epiphanes oder nach der Meinung des Verf.s von I Mak 7 17 in die Zeit des Alkimus und Bacchides fällt, lässt sich nicht sicher entscheiden. Nach v. 5 12 sollte man jedoch denken, dass der Gotteszorn schon längere Zeit gedauert hat, der Ps also wirklich auf die I Mak 7 erzählten Greuel Bezug nimmt. Die schlechte Erhaltung des Textes gestattet kein sicheres Urteil über das Metrum.

Psalm 80.

Dreihebige Achtzeiler, deren letztes Distichon ein Kehrvers ist. Der Dichter schildert das Unglück seines Volkes, das er mit einem anfangs blühenden, darauf verwüsteten Weinstock vergleicht, und bittet um Wiederherstellung.

2—4. Jahwe wird der Hirte Israels, Josephs, genannt, wird gebeten, vor Ephraim und Manasse „aufzuleuchten“ (v. 3a gehört zu v. 2c), seine Macht „aufzuregen“ und „uns“, den Juden und Israeliten, zu Hilfe zu kommen, „uns“ wieder herzustellen. Danach ist es dem Dichter um den Anschluss der ehemaligen Nordstämme an Juda und die Wiederaufrichtung der alten Herrlichkeit zu thun. „Der auf den Cheruben thront“ wird Jahwe in Erinnerung der ehemaligen kriegerischen Herrlichkeit Israels genannt, die sich in der Jahwelade (I Sam 4 4 II Sam 6 2) verkörperte; die Späteren gebrauchen allerdings den Ausdruck, da ja die Lade mit ihren Cheruben gar nicht mehr existiert, mehr als rhetorischen Schmuck und als Bild für die Erhabenheit Jahwes (99 1 II Reg 19 15). In v. 3a streiche וּבִנְיָמִן, das den Vers überfüllt und ohnehin nicht zwischen Ephraim und Manasse stehen dürfte. In v. 4a schreibe יהוה צְבָאוֹת nach v. 8 (15) 20 und LXX: nicht einmal die Kehrverse können die Abschreiber ordentlich abschreiben! הָשִׁיבֵנִי kann nicht bedeuten: führe uns zurück, denn dass der Ps nicht von oder für Diasporajuden gedichtet ist, scheint schon aus

5—8 hervorzugehen, wo der Ausdruck „unsere Nachbarn“ doch auf Judäa hinweisen dürfte. v. 5: *Jahwe der Heere, wie lange Zürnst du* (s. 74 3) *trotz dem Gebet deines Volkes?* v. 6a: „Thräne als Brot“ wie 42 4; es ist nur lästig, dass die Thräne in v. 6b noch einmal kommt. Vielleicht ist דִּמְעָה in v. 6a ein Schreibfehler, z. B. für אֲנָחָה vgl. Hi 3 24. שָׁלִישׁ ist Acc.: Massweise; שׁ scheint ein Drittel eines Epha zu sein (Jes 40 12). LXX hat v. 6 und 7 die Suff. der 1. pers. plur., und da das לָמוֹ des MT in v. 7 jedenfalls mit den vorhergehenden Suffixen in Streit ist, so ist wohl in beiden Versen der LXX zu folgen.

9—11. תַּסִּיעַ ist prägnant gebraucht: herausreissen (aus der Erde) und aus Ägypten ausführen. In v. 10 scheint der Text verballhornt zu sein, da wir drei zweihebige Stichen statt eines dreihebigen Distichons erhalten und dazu das erste Sätzchen verloren dasteht; ich schlage vor: לִפְנֵי שָׁרָשֶׁיהָ וַתַּשְׁרֵשׁ: *Du ebnetest vor ihren Wurzeln, Und sie wurzelte ein und füllte das Land.* v. 11: *Bedeckt wurden die Berge von ihrem Schatten, Und ihre Zweige waren Gottescedern* (36 7), so gross wie diese. Das Bild ist Nachahmung der weitschweifigen Allegorie Hes 17. Nach v. 12 ist der Kehrvers wieder einzusetzen (ausgefallen wie in Ps 46 49 Hi 28). Zu כָּסּוּ mit ŏ s. Ges.-Kautzsch[26] § 52q.

12—15a. Der Weinstock breitete sich vom Meer bis zum Euphrat aus: die Grenzen des davidischen Reiches. Aber Jahwe riss seine Mauern ein v. 13a, das davidische Reich ging zu Grunde. v. 13b: alle Wegewanderer berupften ihn, Israel wurde ein Spielball der Völker. v. 14: *Es frass ihn weg das Schwein aus dem Walddickicht, Und das Getier des Feldes* (50 11) *weidete ihn ab.* Die Tiere sind natürlich Bild der grossen und kleinen Gegner der Israeliten; ob mit den einzelnen Tieren bestimmte Völker, mit dem Schwein etwa das Griechentum bezeichnet werden soll (vgl. zu 68 31), ist zweifelhaft. v. 15a halte

ich für den nur abgekürzt angeführten, daher alterierten Kehrvers; שׁוּב נָא ist also in הַשִׁיבֵנִי zu verwandeln. Die Schlussstrophe

15^{b}—20 ist in einem bösen Zustande. Von den zwölf Stichen (statt acht), die uns da geboten werden, ist v. 16^{b} längst als Variante zu v. 18^{b} erkannt. v. 17^{b} hat noch niemand aus dem Zusammenhang erklären können, ebenso nimmt sich v. 19 in diesem Ps ganz fremdartig aus; wir haben v. 17^{b} nach 79 7, v. 19 nach 79 13 zurückversetzt. Was übrig bleibt, lautet: *Blick her vom Himmel und sieh Und schaue nach dem Weinstock, den du bereitet, Den gepflanzt hat deine Rechte: Verbrannt ist er mit Feuer, abgehauen! Sei deine Hand über dem Mann deiner Rechten, Über dem Menschen, den du dir grossgezogen!* Am Schluss von v. 15 ist das זאת sonderbar, am Anfang von v. 16 das וְכִנָּה ganz unverständlich; ich vereinige beides zu זוֹ תְּכִנָּהּ, vgl. 65 10. אִמֵּץ wie Jes 44 14 (von einem Baum). In v. 18 vermute ich eine versteckte Hindeutung auf Benjamin und Juda und zweifle daher an der Richtigkeit von אִישׁ, wofür בֶּן wahrscheinlicher ist, und von בֶּן־אָדָם, ohne für letzteres Ersatz bieten zu können (בֶּן־אַרְיֵה Gen 49 9?). Auf den Messias passt der Wunsch nicht: deine Hand sei über ihm, da der Messias ja noch nicht da ist und der im Himmel präexistierende Messias einer solchen Fürbitte nicht bedürfte.

Der Ps spricht dieselben Wünsche aus, wie so manche in die alten Prophetenbücher eingetragene junge Stelle z. B. Hos 2 1–3; die Rückkehr der Diaspora erschien vielen Juden als eine der wichtigsten Vorbedingungen für das Wiedererstehen der alten Herrlichkeit. Das Gedicht ist schwerlich vor dem 2. Jahrh. entstanden.

Psalm 81 2—5.

Dreihebige Vierzeiler. Liturgisches Festlied.

2 3. תְּנוּ־תֹף nach Analogie von נָתַן קוֹל.

4 5. In das Horn stossen die Priester am siebenten Neumond, dem Neujahrstag des vorexilischen, im Herbst beginnenden Mondjahres (Lev 23 24 Num 29), ferner am darauf folgenden Vollmond (כֶּסֶה oder כֶּסֶא) „für den Tag unsers Festes“, des Festes κατ' ἐξοχήν, des Festes der Lese oder der Laubhütten. Das geschieht v. 5 nach göttlicher Vorschrift.

Ob damit das Gedicht zu Ende ist, lässt sich nicht sagen.

Psalm 81 6—17.

Dreihebige Vierzeiler. Eine Mahnrede Jahwes an das Volk, das nur ihm, dem Befreier aus der Knechtschaft, dienen sollte und das, wenn es dies thäte, bald glücklich werden würde.

6. Der Anfang hat durch die Zusammenschweissung von Ps 81 A und B gelitten. Nach dem jetzigen Zusammenhang wäre עֵדוּת noch auf die Vorschrift des Hornblasens zu beziehen, eine Bezeugung, die Jahwe gegeben hätte, als er gegen (oder nach) Ägypten auszog! Es scheint vielmehr nach v. 9 die Bezeugung gemeint zu sein, die im Folgenden Jahwe giebt; עֵדוּת bedeutet, wenn der Text richtig ist, wie immer eine mit Hinweis auf die Folgen verbundene Ermahnung zum Guten und Abmahnung vom Bösen. Hinter עֵדוּת deutet das Paseq einen Textschaden, vermutlich eine Lücke, an: *Ein Zeugnis [gab Jahwe*

Dem Jakob,] *in Joseph legte er es nieder, Als er* (nämlich Jakob-Joseph) *gezogen war nach Ägypten, Eine Sprache, die er nicht verstand, hörte.* Für שָׂמוֹ ist nach meiner Meinung שָׁם oder שָׂמָה zu lesen. יְהוֹסֵף ist poetisch auseinander gezogen wie יְהוּדָה, יְהוּכַל (Ges.-Kautzsch[26] § 53q). In v. 6[b] ist עַל für אָל geschrieben wie oft. In v. 6[c] liest LXX יִשְׁמַע, vielleicht ursprünglich auch יָדַע, beides scheint mir notwendig zu sein; die fremde Sprache ist natürlich die ägyptische (vgl. 114 1), sie wird deshalb erwähnt, weil Israel in einem Volk fremder Sprache leicht seine Religion verlieren konnte, wie es die griechische Zeit lehrte. Die Mahnung folgt nun von

7 8 an: *Ich habe deinen Rücken der Last entzogen, Deine Hände sind dem Lastkorb entkommen; In der Drangsal riefst du und ich befreite dich, Erhörte dich im Versteck des Donners,* der Wolke, die den Donner birgt und zugleich Gott verhüllt (Hi 22 13f.). L. שִׁכְמְךָ und כַּפֶּיךָ (ו und ך sind oft verwechselt). Was die Prüfung am Haderwasser v. 8[c] (Ex 17) im Zusammenhang soll, ist mir rätselhaft. Denn Jahwe spricht von der Befreiung Israels aus dem Frohndienst Ägyptens, wo es auf dem Rücken und mit dem Korb in den Händen Lasten schleppen musste, um dann die Forderung daraus zu folgern, dass nun Israel ihm dafür dienen müsse, ihm und keinem andern Gott; mit diesem einfachen und klaren Gedankengang lässt sich jene Geschichte vom Haderwasser gar nicht in Verbindung setzen. S. jedoch zu v. 11.

9 10. In Folge seiner rettenden That ermahnte Jahwe das Volk, ja bat es („wenn du auf mich hören wolltest!"), keinen fremden Gott unter sich zu dulden. אִם wird einige Male in den Pss als Wunschpartikel gebraucht; in der ähnlichen Stelle Jes 48 18 steht dafür לוּ.

11. Nur drei Stichen. Vielleicht lässt sich hier aber mit Bickell der Überschuss von v. 8 einfügen: *Ich Jahwe bin dein Gott, Bin der, der dich aus Ägypterland führte,* v. 8[c]: *Ich prüfte dich am Haderwasser,* v. 9[c]: *Mache deinen Mund weit auf, dass ich ihn fülle.* Von einer Prüfung des Volks durch Jahwe redet zwar die Erzählung Ex 17 1ff. nicht, vielleicht aber hat ein Midrasch die Geschichte so verarbeitet, vgl. zu 78 19. Allerdings würde der Vers hier noch besser passen, wenn es hiesse: du hast mich auf die Probe gestellt und erkannt, dass ich deinen Mund füllen kann. In הַמַּעֲלְךָ ersetzt der Artik., wenn der Text richtig ist, das Relativ., der, der dich heraufführte, bin ich.

12 13. Aber Israel „war mir nicht willfährig". Der Verf. vergisst allmählich, dass er anfangs die Rede Jahwes etwa in die Zeit der Gesetzgebung verlegte. Wahrscheinlich wird er durch die Stelle Jer 7 23 24 (und Jes 48 17–19) beeinflusst, wo auch zuerst Jahwes Lehre und Gebot vom Sinai, dann aber die spätere Herzenshärtigkeit des Volkes zur Sprache kommt; besonders v. 13 ist Nachahmung von Jer 7 24.

14 15. v. 14 erinnert wieder an Jes 48 17 18. *Wenn doch mein Volk mir gehorsam wäre* u. s. w., *Bald würde ich ihre Feinde beugen* u. s. w. Dann könnte die Weltherrschaft Israels kommen.

16 17. In v. 16[a] ist ohne Zweifel יהוה falsche Auflösung einer vermeintlichen Abkürzung; zu lesen ist מְשַׂנְאָיו (ähnlich Wellh.): *Seine Hasser sollten ihm schmeicheln Und ihr Schrecken ewig sein,* l. חִתָּם mit Pesch., da עִתָּם einer

Näherbestimmung bedürfte, wenn es einen passenden Sinn geben soll. In v. 17a ist natürlich וְאוֹכִילֵהוּ (zur Form s. Hos 11 4) zu lesen. v. 17 ist Nachahmung von Dtn 32 13 14, daher darf צוּר wohl nicht in צוּף verwandelt werden.

Ein sehr spätes Gedicht und voll von Reminiscenzen. Dass es mit v. 2–5 nichts zu thun hat, ist von Olshausen, Cheyne, Bickell längst erkannt. Freilich kann es in der Liturgie eines Festes, dann des Laubhüttenfestes, unmittelbar auf v. 2–5 gefolgt sein vgl. Ps 95.

Psalm 82.

Dreihebige Vierzeiler. Heftiger Angriff gegen die „Götter", die schlecht regieren; wie Götter geberden sie sich, aber wie Menschen sollen sie sterben. Seitenstück zu Ps 58.

1 2. *Jahwe steht da in der Gottesversammlung, Inmitten der Götter will er richten: „Bis wie lange* u. s. w." נָצַב nach Jes 3 13. Über die Elohim oder Elim s. zu 58 2. Mit v. 2 beginnt Jahwes Rede. Statt die רְשָׁעִים, ihre Anhänger, zu begünstigen, sollten die göttergleichen Priesterfürsten

3 4 den Armen Recht schaffen und sie der Macht der Gottlosen entreissen. Diese Verse zeigen, dass der Verf. nicht ausländische Oberherrn, sondern die jüdischen Richter im Auge hat, ebenso

5: *„Sie haben nicht Einsicht noch Verstand, In Finsternis wandeln sie, [Darum] geraten ins Wanken Alle Grundfesten des Landes."* Das zweite Distichon ist zu kurz; man kann vielleicht: לָכֵן יִתְמוֹטֵטוּ schreiben. לָכֵן konnte nach den drei letzten Konsonanten von יתהלכו leicht ausfallen. L. ferner הָאָרֶץ.

6 7. *„Ich sage, Götter seid ihr Und Söhne des Höchsten ihr alle,* vgl. 2 7, *Aber wie Menschen sollt ihr sterben Und wie einer der Dämonen fallen."* v. 6 ist natürlich Hohn. שָׂרִים v. 7 hätte nur dann Sinn, wenn es Fürstenart wäre, zu fallen. Der Dichter hat שֵׂדִים geschrieben und spielt auf eine der vielen Sagen vom Sturz der bösen Dämonen an, die sich wider Gott versündigt haben, etwa der bne elohim von Gen 6 1–4, von deren Vergehen und deren Bestrafung die spätere Zeit so gern sprach. Damit ist der Psalm zu Ende, denn

8 passt nicht zu ihm. Wenn Jahwe schon dasteht zu richten, kann er nicht noch aufgefordert werden zu richten. Mit „allen Völkern" hat Jahwe es hier auch nicht zu thun. תִּנְחַל, du erbst unter allen Völkern, ist unverständlich; Wellh. emendiert תִּמְשֹׁל.

Der Ps mag von demselben Verf. wie Ps 58 verfasst oder besser eine Nachahmung davon sein, ist ausserdem durch Jes 3 13–16 beeinflusst; ein pharisäischer Kampfpsalm.

Psalm 83.

Dreihebige Vierzeiler. Alle Nachbarvölker haben sich wider die Juden erhoben und wollen sie ausrotten, darum bittet der Dichter dringend, Jahwe möge nicht ruhig zusehen, sondern die Feinde vertilgen wie zur Zeit des Gideon und der Debora.

2 3. v. 2a: *Jahwe, nicht sei Ruhe dir,* nach Jes 62 6. Die Feinde der Juden sind Jahwes Feinde. I Mak 5 1ff. wird erzählt, dass die kleinen Nachbarvölker sich wider die Juden erhoben, als sie hörten, dass Jahwes Altar durch Judas Makkabäus wieder aufgerichtet sei (165 a. Chr.).

4 5. *Wider dein Volk fassen sie listigen Beschluss Und beraten sich wider deine Gesparten,* die von dir geretteten und meist in den Grenzbezirken,

in Galiläa, Gilead u. s. w. wohnenden Juden, über die die nachher genannten Völker seit 165 herfielen. v. 3f. ist benutzt in 2 1f. Zu v. 5 vgl. I Mak 5 2. מְגוֹר verkürzt für מְהִיוֹת גּוֹי vgl. Jes 7 8^b 17 1.

6 7. Für יחדיו עליך l. mit Olshausen u. a. אָחֶד וְעָלֶיךָ. Zuerst werden genannt die Edomiter und Araber im Süden von Juda, dann die Moabiter im Osten und die Araber im Nordosten. Die Namen sind zum Teil, wenigstens der Name Moab, archaistischen Gepräges.

8 9. Gebal, Gebalene, ist das edomitische Gebirgsland südöstlich vom toten Meer. Amalek mag archaistische Bezeichnung der Araber im Negeb sein. Sämtliche Völker werden I Mak, wenn auch zum Teil mit anderen Namen, als Angreifer der Juden genannt. v. 9: *Auch Assur ist mit ihnen vereint, Ist geworden ein Arm den Söhnen Lots,* den Moabitern und Ammonitern. Assur bedeutet in den jüngeren Schriften des AT.s Syrien, wie ja auch dieser griechische Name nur eine Verstümmelung von Assur ist. Nach diesem Vers scheinen die Syrer sich zur Zeit nur mehr indirekt, durch Aufhetzung der kleinen Nachbarvölker, am Kampfe zu beteiligen, vielleicht, wie Hitzig vermutet, weil Antiochus Epiphanes mit seinem Heere nach Persien gezogen war (I Mak 6) und nur verhältnismässig geringe Streitkräfte, die sich auf Abwehr der Juden beschränkten (I Mak 5 56ff.), an der judäischen Grenze zurückgelassen hatte. גָּשׁוּר, das de Lagarde für אַשּׁוּר einsetzen will, war doch wohl zu unbedeutend, um so stark hervorgehoben zu werden.

10 11. In v. 10^a ist כְּמִדְיָן zu streichen, denn die Midianiter kommen erst v. 12 daran. Die Zusammenstellung von Sisera und Jabin weist auf Jdc 4, ebenso die Erwähnung von Endor v. 11. Während nach Jdc 5 Sisera bei Taanak besiegt wird, ist nach cap. 4 die Schlacht am Thabor geschlagen, an den Quellen des Kischonbaches. Endor liegt südlich vom Thabor; wenn der Verf. die Gegend genau gekannt hat, was freilich nicht nötig ist anzunehmen, so hat er sich vorgestellt, dass Barak vom Südabhang des Thabor her die Gegner angriff und nach Westen jagte. v. 11 ist natürlich Relativsatz: die vernichtet wurden u. s. w. v. 11^b nach Jer 8 2; לְ statt עַל.

12 13. In v. 12^a streiche נְדִיבֵמוֹ, das sich mit dem Suff. von שִׁיתֵמוֹ nicht verträgt und nur deswegen in den Text gesetzt wurde, weil man כָּל־נְסִיכֵמוֹ irrig zu v. 12, statt zu v. 13 zog: *Mache sie wie Oreb und Seeb,* s. Jdc 7 25, *Und wie Sebach und Zalmuna,* Jdc 8 4ff., *All ihre Fürsten, die gesagt haben: Wir wollen uns Jahwes Wohnstatt erobern,* l. mit LXX נְאַת; das vorhergehende אֵת ist wohl besser zu streichen.

15 16. v. 14 scheint vor v. 17 zu gehören. In v. 15 ist das Feuer, das den Wald und die bewaldeten Berge verbrennt, naturgetreu zugleich als mit gewaltigem Wind vergesellschaftet gedacht, darum v. 16 die Fortsetzung: *So verfolge sie mit deinem Sturm* u. s. w.

14 17. גַּלְגַּל v. 14, sonst Rad, bedeutet hier „die kugelförmig zusammengerollten Stengel der wilden Artischoke, die als rollende Räder vom Winde über die Erde hingetrieben werden“ (Ges.-Buhl nach Thomson). Vgl. übrigens Jes 17 13. Zu v. 17^b ist eine Variante nach v. 19^a geraten, die יְדָעוּ für יְבַקְשׁוּ hat und damit den besseren Text, denn dass jene Völker, denen der Verf. die

Vernichtung wünscht, den Namen Jahwes suchen sollen, widerspricht dem Zusammenhang; sie sollen den Namen Jahwes kennen lernen, d. h. erfahren, wie stark er ist — eine Lieblingswendung Hesekiels.

18 19. Sie sollen umkommen, also nicht Jahwe suchen. v. 19 lautet nach Ausscheidung der Variante zu v. 17b: *Denn du bist, du allein, Der Höchste über die ganze Welt.*

Ps 83, dessen Inhalt sich mit dem von I Mak 5 vollkommen deckt, muss bald nach 165 a. Chr. gedichtet worden sein, noch vor den Erfolgen des Judas Makkabäus. Nachgeahmt in Ps 2 1 2.

Psalm 84 2–8 11.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Der Dichter, ein Jerusalempilger, schildert sein Verlangen nach Jahwes Wohnungen und sein Glück, sie aufsuchen zu dürfen.

2 3a. *Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahwe der Heere, Es sehnte sich, ja verging meine Seele Nach Jahwes Vorhöfen* vgl 63 2 und Ps 42 43. Die Perfekte gehen wohl auf die Vergangenheit.

3b 4b. *Mein Herz und mein Leib jubeln zu Dem lebendigen Gott, Deinen Altären, Jahwe, Mein König und Gott.* L. אֶל־ für das אֵת־ v. 4b. Nach der jetzigen Folge im Text würden die Vögel die Altäre als ihr Haus ansehen und ihre Jungen dahinsetzen; das ist weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Verstande möglich. In v. 4b habe ich צְבָאוֹת des Metrums wegen gestrichen. Mit den Gottesnamen schalteten die Abschreiber sehr eigenmächtig, zum Teil deswegen, weil sie abgekürzt geschrieben wurden.

4a. *Auch das Vöglein hat gefunden Haus und Wohnung, Hat ein Nest, wohin es setzt Seine Jungen.* Ich schlage וְדוֹר für וּדְרוֹר vor, da sonst das Metrum nicht herauskommt. צִפּוֹר ist auch Prv 27 8 fem. Natürlich ist in diesem abgekürzten Vergleich der Dichter selber (und seine Pilgergenossen) das Vöglein, das ein Haus gefunden hat. Die zweite Hälfte des Bildes ist nur eine Ausführung aus poetischem Bedürfnis und darf nicht im Einzelnen ausgedeutet werden, obwohl ja jeder Jude es für seine Pflicht hielt, auch seinen Kindern die Liebe zum Tempel einzuflössen (48 14 15).

5 6. *Heil denen, die in deinem Hause wohnen, Stets dich preisen,* v. 5b ist Relativsatz, als Fortsetzung des Part., *Heil den Menschen, die Kraft haben in dir,* l. לָמוֹ für לוֹ, *Pilgerfahrten in ihrem Herzen,* die Pilgerfahrten (l. מַעֲלוֹת mit LXX) unternehmen. v. 5 preist glücklich die ständigen Besucher des Tempels, die Bewohner Jerusalems, v. 6 die Diasporajuden, zu denen der Verf. gehört; die letzteren haben zur Pilgerfahrt, die viele Strapazen und Gefahren mit sich bringt, Gottes besondere Hilfe nötig. Zu בְּלִבָּם s. zu 36 2.

7. *Wandern sie durch das Bakathal, Zum Quellort macht er's, Und gar mit Teichen [von Wassern] Bedeckt sich die Blösse.* Der Text ist gewiss nicht ganz in Ordnung. Mit Ktīb und LXX lese ich יִשְׁתַּהוּ, mit LXX וְגַם. Die erste Hälfte von v. 7a kann man als absoluten Participialsatz auffassen, aber auch עָבְרוּ schreiben: wenn die Pilger durch ein Thal mit Bakastauden wandern, dessen Vegetation ihnen also schon im Voraus zeigt, dass es dürr und wasserlos

ist, so macht Jahwe es für sie zum Quellort, dass sie doch nicht dürsten müssen. In v. 7b, dessen erster Stichos zu kurz ist, setze ich ein מַיִם hinter בְּרָכוֹת ein und schreibe מַעְיָנָה für מוֹרֶה. Der Dichter scheint eine der zahlreichen Stellen zu variieren, in denen Deuterojesaia dem durch die Wüste wandernden Volk Wasserquellen verheisst, vgl. besonders Jes 41 18 43 19 48 21. Auch andere Schriftsteller haben ja Deuterojesaias Schilderungen des Zuges durch die Wüste auf die Pilgerreisen der Juden umgedeutet. s. zu Jes 35 8ff.

8. *Sie gehen von Kraft zu Kraft,* werden immer stärker auf ihrer Wanderung, statt, wie auf anderen Reisen, allmählich zu ermatten. Der kürzere Stichos fehlt und mag etwa aus Jes 40 31 ergänzt werden dürfen: [*Erneuern die Stärke*], יַחֲלִיפוּ כֹחַ. Das zweite Distichon ist stark verderbt; ich schlage vor: וְיִרְאוּ אֶל אֱלֹהִים יהוה בְּצִיּוֹן: *Dass sie schauen den Gott der Götter, Jahwe in Zion* vgl. LXX.

11. *Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser, Als tausend draussen, An der Schwelle zu sitzen im Haus meines Gottes, Als zu wohnen in den Zelten des Frevels.* בָּחַרְתִּי halte ich mit Bickell für verschrieben aus בָּחוּץ, denn das Wort אֶלָּף verlangt eine Näherbestimmung, wenn nicht der Satz das Gegenteil von dem besagen soll, was er besagen will. Der letzte Stichos ist eigentlich reichlich lang. Die ganze Strophe aber will erklären, warum den Pilgern das Reisen zuletzt immer leichter und lieber wird: das Haus Gottes zieht sie stärker an als jedes andere Ziel, sogar das eigene Haus, geschweige ein Wohnen in gottloser Umgebung.

Auch dieser Pilgerpsalm gehört zu denen, die den Leser für sich und für ihren Verf. einnehmen, vgl. die Schlussbemerkung zu Ps 48. Mit dem letzteren mag er ungefähr auch die Abfassungszeit gemein haben; jedenfalls verrät er gar nichts von solchen Hindernissen der Pilgerfahrt, wie sie durch Kriege oder gar durch Vergewaltigung des Tempels hervorgebracht werden. Nachträglich ist ihm beigeschrieben

Psalm 84 9 10 12 13.

Vierhebige Vierzeiler. Gebet für den Gesalbten Jahwes; Jahwe schützt und ehrt die Rechtschaffenen.

9 10. *Jahwe der Heere, höre mein Gebet, Gieb Gehör, Gott Jakobs! Unsern Schild sieh an, o Gott, Und schaue an das Antlitz deines Gesalbten!* מָגִנֵּנוּ kann nicht Vokativ sein, da es sonst hinter אֱלֹהִים stehen müsste; denn es kann wohl einmal ein Dichter zu Gott sagen: du bist mein Schild, aber darum noch keinen Titel aus diesem Wort machen. Es ist Acc. und Parallele zu מְשִׁיחֶךָ, genau so wie 89 19 vgl. noch 47 10.

12 13. *Denn Zinne und Schild ist Gott Jahwe, Huld und Ehre giebt Jahwe, Nicht versagt er Gutes den redlich Wandelnden: Jahwe der Heere, Heil dem, der auf dich traut.* Sonne und Schild wären ein wunderliches Paar; ersteres Wort scheint nach Jes 54 12 die Mauerzinne zu bedeuten, an oder neben der die Schilde aufgehängt zu sein pflegen und die mit den Schilden die Verteidiger der Mauer deckt (vgl. Cnt 4 4).

Diese Verse, von denen schon Olshausen v. 9 10 als Einschub in Ps 84 betrachtete, haben an sich mit Ps 84A nichts zu thun. Es ist ja möglich, dass die Pilger ein Gebet für den Vorsteher des Tempels zu sprechen oder zu singen pflegten und dass daher in

einem Rituale für Pilgergottesdienste dies kurze Gedicht gleich auf 84 A folgte, aber es ist gewiss nicht von einem Pilger gedichtet, sondern wahrscheinlich eine liturgische Komposition aus der Zeit der hasmonäischen Fürsten.

Psalm 85.

ist ein Opfergesang wie Ps 20 und 21, aus zwei Hälften bestehend, deren jede zwei von einzelnen Stimmen oder Halbchören zu singende Sechszeiler und ein für den Gesamtchor bestimmtes Distichon enthält. Die erste Hälfte handelt von der Vergangenheit und Gegenwart, die zweite von den Verheissungen der Zukunft. Dreihebige Stichen.

2—8, erste Hälfte, vor dem Opfer gesungen.

2—4. Rückblick auf die Vergangenheit. Jahwe, in der 2. pers. angeredet wie in 21 2-7, hat „die Wendung Jakobs gewendet“ (s. zu 14 7), ihm die Sünde vergeben, seinen ganzen Grimm „weggenommen“. Wie es scheint, dankt hier die einzelne Stimme oder der Halbchor für die Wiederaufrichtung des Volkes nach der syrischen Gewaltherrschaft. In מֵחָרוֹן müsste das מִן partitiv sein, was aber mit dem vorhergehenden כֹּל nicht gut harmoniert; l. daher mit Schrader הֲשִׁיבוֹתָה חֲרוֹן. In merkwürdig schroffem Gegensatz dazu bittet in

5—7 die zweite Stimme um ein Nachlassen des noch immer anhaltenden göttlichen Zorns. Das Verhältnis beider Strophen zu einander kann man sich vielleicht so denken: du hast dich wieder gnädig gegen uns bewiesen und durch die Aufhebung der Drangsal gezeigt, dass du wegen unserer Sünde uns nicht mehr zürnst. Gleichwohl ist der ideale Zustand noch nicht wieder erreicht, die Gegenwart noch armselig, deine Nähe, wie sie durch die Propheten verheissen ist, noch nicht zu spüren. Solange die Zeit des vollkommenen Heils noch nicht erschienen ist, muss auch deine Unzufriedenheit mit uns noch nicht ganz geschwunden sein, bist du uns noch nicht so geneigt, wie wir es wünschen und hoffen. Das erste Wort in v. 5, שׁוּבֵנוּ, ist zweifelhafter Art; es müsste ein verkürzter Ausdruck für שׁוּב שְׁבוּת sein, aber die Konstruktion wäre hart und der Gedanke in gar zu direktem Widerspruch mit v. 2b. Ich halte es für verschrieben aus שׁוּב נָא: *Wende dich doch her, Gott unsers Heils Und entferne deinen Unmut gegen uns*, l. nach LXX הָסֵר für הָפֵר vgl. zu 89 34, *Wolltest du uns ewig zürnen, Deinen Zorn festhalten für immer?* gegen uns Abneigung hegen, obwohl du die Schuld aufgehoben hast, und nicht unter uns Wohnung nehmen? v. 7: *Wirst du uns nicht wieder beleben, Damit dein Volk sich in dir freut?* soll nicht das freundliche Verhältnis, das in der alten Zeit da war, unter Mose, unter David, wieder erstehen? „Du“ und „Dein Volk“ betont.

8. Der ganze Chor singt: *Lass uns, Jahwe, deine Gnade sehen* u. s. w. יְשֻׁעָתְךָ mit ĕ statt ĭ, vgl. Olshausen S. 259.

9—14, zweite Hälfte, nach dem Opfer gesungen; von Jahwe wird in der 3. pers. geredet, wie in Ps 21 8-13. Zunächst spricht, wie in Ps 20 7 ff., die einzelne Stimme

9 10 gleichsam das Ergebnis des Opfers und der Opferschau aus, Jahwe hat das Opfer gnädig angenommen: *Lass mich hören, was Jahwe redet! Ist's nicht, dass er Frieden redet Über sein Volk und seine Frommen Und über die, die ihr Herz ihm zuwenden? Gewiss, nahe ist seinen Fürchtern sein Heil, Wo*

die Majestät in unserem Lande wohnt! An הָאֵל יְהוָה nimmt Wellh. mit Recht Anstoss; ich schlage יְהוָה הַלֹּא vor; das erste Wort gehört zum ersten, das zweite aber zum zweiten Stichos, und von ihm hängt das folgende כִּי ab. Ferner ist in v. 9d, wo der MT kaum zu übersetzen, geschweige zu verstehen ist, nach der LXX mit Baethgen und Nowack zu lesen: וֶאֱלֵי שָׁבֵי לִבָּם לֹה (לֹה für לוֹ, שׁוּב transit. wie v. 2). Jahwe „redet", d. h. beschliesst Frieden, Wiederherstellung des Freundschaftsverhältnisses; sein „Reden" erkennt man an der Art, wie er das Opfer annimmt vgl. 20 7. Jene Wiederherstellung ist aber im Sinn der späteren prophetischen Eschatologie gemeint; der Satz „nahe ist sein Heil" ist ganz so zu verstehen wie Jes 56 1 51 4f und wird expliciert durch v. 10b, wo לִשְׁכֹּן ebenfalls von קָרוֹב abhängt (wie לָבוֹא in Jes 56 1): nahe ist die Majestät zu wohnen, bald wird sie wohnen in unserem Lande. כָּבוֹד ohne Suff. bedeutet die göttliche Lichtherrlichkeit, die sich nach zahlreichen nachexilischen Prophetenstellen bei der grossen Wendung der Dinge im heiligen Lande, speciell auf dem Zion, niederlassen wird (s. zu Jes 24 23). Dass diese volle Gegenwart Gottes, deren sich der erste Tempel und noch mehr die mosaische Zeit erfreute, dem zweiten Tempel fehlte, darüber klagte die zweite Strophe v. 5–7, wie alle nachexilischen Propheten darüber klagen und darin den Grund der kläglichen Zustände in der Gegenwart erblicken vgl. z. B. Jes 63 19 64 1ff. Nach dem Orakel (שְׁמוּעָה) des Opfers fällt nun in

11–13 jubelnd die zweite Stimme ein: *Lieb' und Treue vereinten sich, Heil und Friede küssten sich; Treue wird aus der Erde sprossen Und Heil vom Himmel niederschauen; Wie Jahwe giebt den Thau, So unser Land seinen Ertrag.* Zu נָשְׁקוּ v. 11b ist אִישׁ לְאָחִיו, einander, hinzuzudenken. Jahwes Liebe und Treue, seine getreue Hilfe (צֶדֶק) und die von ihm ausgehende Wohlfahrt „haben sich getroffen", haben sich, nachdem sie gleichsam lange unthätig im Himmel verweilt, zu gemeinschaftlicher Thätigkeit freudig vereinigt, wie gute Engel (s. zu 43 3), die sich freuen, wenn sie Hand in Hand zum Wohl der Frommen wirken dürfen; jetzt werden sie von der Erde und vom Himmel aus dem Jahwevolk das Glück bringen. Wie sie wirken, sagt v. 12, wo man die Verteilung von Treue und Heil (zu denen man jedesmal ihren Genossen von v. 11 hinzudenken muss) auf Himmel und Erde nicht ins Einzelne ausdeuten darf; ebenso gut hätte der Verf. umgekehrt verteilen können, vgl. das Vorbild unserer Stelle Jes 45 8. In v 13a ist הַטּוֹב gar zu allgemein gegenüber dem konkreten Ausdruck in v. 13b; ich vermute dafür הַטָּל: Jahwe giebt den Regen, darauf das Land seinen Ertrag vgl. Jes 55 10 Hos 2 23f. Bekanntlich ist die Fruchtbarkeit des Landes ein wichtiger Zug der Eschatologie vgl. z. B. Am 9 13 Jes 30 23f. Allerdings könnte aber wegen v. 12a der Verf. den Ertrag des Landes nicht blos im wörtlichen, sondern eher in etwas weiterem Sinne verstanden haben. Was nun die zweite Stimme aus der Verheissung der ersten, dass Jahwe mit seinem Heil nahe sei, abgeleitet hat, fasst

14 der Chor zusammen: *Heil wird vor ihm hergehen Und Friede folgen seinen Tritten,* vgl. Jes 58 8 40 10. In v. 14b haben ל und י ihren Platz gewechselt, l. יְדַרְכֵהוּ und mit Dyserinck und Wellh. שָׁלֵם für לְדֶרֶךְ resp. יָשֵׂם.

Einer der schönsten Psalmen. Die Frommen fühlen, dass Gott ihnen nicht so nahe ist, wie es das religiöse Bedürfnis verlangt, aber sie sind überzeugt, dass er kommen muss; sie leben in Hoffnung, und der gegenwärtige Verkehr mit Gott dient ihnen dazu, die Zeichen seines Advents zu erspähen. Der Ps ist wohl in der Friedenszeit nach den syrischen Wirren, etwa unter der Regierung des Simon entstanden.

Psalm 86.

Vierhebige Vierzeiler. Der Dichter bittet Jahwe, dem keiner gleich ist unter den Göttern, um seine gnädige Führung und Bewahrung, denn er ist fromm und hält sich zu den Gottesfürchtigen.

1 2. *Neige, Jahwe,* [*zu mir*] *dein Ohr, Erhöre mich, denn elend und arm bin ich, Bewahre meine Seele, denn fromm bin ich, Hilf deinem Knecht, der auf dich vertraut!* In die durch das Paseq angezeigte Lücke setze ich ein אֵלַי ein. Das Sätzchen „du bist mein Gott", ist irrig in v. 2 eingedrungen, denn es trennt das Part. הַבּטֵחַ von seinem Substant. עַבְדֶּךָ, es gehört nach

3 4: *Du bist mein Gott, sei mir hold, Jahwe* u. s. w. In v. 4 ist אֲדֹנָי aus dem zweiten Stichos in den ersten zurückzuversetzen. v. 4^{b} wie 25 1. Das doppelte נַפְשׁ ist nicht gerade schön.

5 6. סַלָּח, beständig vergebend, nur hier. Ebenfalls nur hier das Wort תַּחֲנוּנוֹתַי mit weiblicher Endung.

7 8. v. 7 erinnert an 17 6; der zweite Stichos ist defekt; vielleicht ist ein יְהוָה אֱלֹהַי ausgefallen. v. 8^{a} wie Ex 15 11; zu v. 8^{b} vgl. Dtn 3 24. אֲדֹנָי gehört zu v. 8^{b}, stände aber besser am Schluss.

9 10^{a}. In v. 9 ist אֲדֹנָי zum dritten Stichos zu ziehen. כָּבַד, absolut gebraucht, daher mit dem Dat.: Ehre geben. Zu v. 9 vgl. 22 28.

10^{b} 11. Jahwe ist allein Gott, darum will der Dichter den von ihm in der Thora vorgeschriebenen Weg der Wahrheit wandeln. v. 11^{a} wie 27, 11. Zu v. 11^{b} vgl. 25 5 26 3. In v. 11^{c} ist יְרָאֶה für יִרְאָה zu lesen, ferner יַחַד, das mit לְ statt mit אֵת konstruiert ist: *Mein Herz soll sich anschliessen denen, die deinen Namen fürchten,* soll es mit den Frommen halten.

12 13. v. 12^{a} hat eine Hebung zu viel, der Gottesname wird schuld sein; wahrscheinlich gehört אֲדֹנָי eine Zeile tiefer nach v. 13^{a}, wo eine Hebung fehlt. Die „unten gelegene Scheol" wie Dtn 32 22.

14 ist fast wörtlich aus 54 5 entlehnt, aber schwerlich vom Dichter, denn dieser hat natürlich „Hasser" (v. 17), wie jeder Fromme, aber er verrät nirgends, dass er von Tyrannen bedrängt wird. Auch schliesst sich

15 16^{a} 17^{a} viel besser an v. 13 an, dessen כִּי fortsetzend. v. 15 citiert Ex 34 6. Nach v. 16^{a}: *Wende dich zu mir und sei mir hold,* [*Herr*]*!* lasse ich v. 17^{a} folgen: [*Und*] *thue an mir ein Zeichen zum Guten,* führe eine gute Wendung herbei, die deutlich zeigt, dass sie von dir komme. אֲדֹנָי versetze ich von v. 15^{a} nach v. 16^{a}.

16^{bc} 17^{bc}. *Gieb deine Kraft deinem Knecht Und hilf dem Sohne deiner Magd, Und lass sehen meine Hasser und erröten, Dass du mir beistehst und mich tröstest.* „Sohn deiner Magd" wie 116 16: dir von den Eltern her angehörend und ergeben. In v. 17^{b} ist natürlich יִרְאוּ das Hauptverbum. Übrigens

könnte man ebenso gut das erste Distichon dieser Strophe mit dem zweiten der vorhergehenden umstellen.

Eine Sammlung von Citaten aus zum Teil sehr junger Literatur, daher ein Muster von dem Durchschnittscharakter der Chasidim. Das אֲרֹנָי kommt wohl oft auf Rechnung des Abschreibers, der es setzte, wohin es ihm gefiel.

Psalm 87.

Zweihebige Siebenzeiler, je ein Tristich zwischen zwei Distichen. Jahwe hat seine Bekenner unter allen Völkern, aber Zion bleibt ihrer aller Mutter und wird von Jahwe mehr geliebt als alle anderen Stätten, wo Juden wohnen.

1—3. *Jahwes Gründung liegt Auf heiligen Bergen; Es liebt Jahwe Die Thore Zions Vor allen Wohnungen Jakobs; Herrliches spricht er Von dir, Stadt Gottes.* Dass der Ps Jahwe zuerst mit einem Suff. nennt, ist wider alle Sitte der Psalmdichter; יְסוֹדָתוֹ scheint aus יְסוֹדַת י׳ entstanden zu sein. Jahwes Gründung liegt „auf heiligen Bergen“ — wahrscheinlich sind die Berge, auf denen die Stadt liegt, mit dem Tempelberg zusammengerechnet —, darum ist sie ausgezeichnet vor allen Stätten der Erde. Jahwe hat die Stelle des Tempels nicht willkürlich gewählt, sie war schon vor Erbauung des Tempels geweiht. Allerdings hat in Wahrheit der Zion in den Augen der Alten nur eine geringe Heiligkeit, die sich auf die Erscheinung des Mal'ak in II Sam 24 gründet, und Spätere haben sich bemüht, durch Einschiebsel in zwei Genesisstellen (Gen 14 18–20 und cap. 22 3 [Land Morias] v. 4 [am dritten Tage]), die fehlende Legitimierung aus der Erzväterzeit nachzuliefern, aber die meisten Juden hatten in der nachexilischen Zeit davon kein Bewusstsein; Jerusalem war ihnen die Stadt, „wo David sein Lager aufschlug“ (Jes 29 1), und hatte dann besonders durch Deuterojesaia eine Verherrlichung erfahren, die Zion zur Mutter aller in ihr geborenen oder nicht geborenen Juden machte (Jes 49 21 54 1 ff.). Die Wohnungen „Jakobs“ v. 2, wie Gesamtisrael von den Psalmdichtern gern genannt wird (vgl. besonders 59 14), sind nach v. 4 ff. alle Orte, wo Juden wohnen, Alexandrien, Tyrus u. s. w. In v. 3 ist wohl מְדֻבָּר zu sprechen (das Part. nach aramäischer Weise statt des verb. fin.), denn dieser Satz soll die folgende Gottesrede einleiten.

4 5a. *„Ich rühme Rahab Und Babel ob meiner Bekenner, Siehe Philistäa Und Tyrus samt Äthiopien: Dieser ist dort geboren; Doch Zion nenn' ich Mutter, Mann für Mann ist dort geboren.“* Rahab ist bei den Späteren (s. zu Jes 30 7) ein Rätselname für Ägypten als das Ungeheuer des Wassers (Hes 29 3). Die Wahl dieses Ausdrucks beweist allein schon, dass לְיֹדְעַי nicht heisst: als meine Bekenner, sondern: hinsichtlich ihrer. Die genannten Länder beherbergen grosse Judenkolonien, daher rühmt Jahwe sie oder gedenkt er ihrer (nach LXX: אֶזְכֹּר); von ihnen sagt er: hier, in Tyrus, Babel u. s. w. ist der und der Jude geboren, das giebt dann jenen Ländern und Städten einen gewissen Wert in seinen Augen. Von Proselyten ist natürlich nicht die Rede. In v. 5 lese ich nach der Vorlage der LXX: אִם אֹמַר für יֹאמַר. Mag auch dieser Jude in Philistäa, jener in Äthiopien geboren sein, so ist er doch zugleich in Zion

geboren und Zion seine Mutter. Das hat zum ersten Mal Deuterojesaia ausgeführt (cap. 49 21).

5b—7. *Und er selber, der Höchste, Er hält sie aufrecht* (עֶלְיוֹן ist hinter הוּא zu setzen); *Jahwe zählt Im Völkerverzeichnis* (l. בִּכְתָב): *„Dieser ist dort geboren“, — Doch sie singen, wenn sie tanzen: All' meine Quellen sind in dir“.* Zu v. 5b vgl. 48 9. v. 6 redet von den Bürgerlisten der Juden im Himmel, in denen Jahwe die einzelnen Juden nach ihrem Geburtsort aufsucht; wenn er also z. B. die Rubrik Äthiopien aufgeschlagen hat, so zählt er die dort geborenen Juden nach und auf. Aber trotzdem singt man in der Judenschaft beim Reigentanz das Liedlein: Meine Quellen sind in dir, d. h. in Zion. Augenscheinlich citiert hier der Dichter ein wirkliches Tanzlied der Juden und hat dessen Rhythmus dem seines Liedes angepasst (zum Rhythmus vgl. zu Jes 23 16). שָׂרִים wieder Part. statt verb. fin. wie v. 3. LXX hat den Schlussvers nicht verstanden und aus den Quellen eine Wohnung gemacht, was sinnlos ist.

Ein kleiner und wegen der vorausgesetzten starken Ausbreitung der Diaspora, sowie wegen des Ausdrucks Rahab sehr junger, aber wichtiger Psalm. Die Juden sind überall im Ausland ganz und gar eingebürgert, aber sie fühlen sich dort doch als Ausländer. Die Völker werden von Gott nur berücksichtigt, soweit sie Juden unter sich haben. Andererseits denken die Diasporajuden durchaus nicht an eine Übersiedelung nach Palästina, haben auch gar kein Bedürfnis danach; es genügt ihnen das Gefühl, das Bürgerrecht Zions und seines Tempels zu haben, und auch Jahwe ist es so zufrieden. Schon der Priestercodex behandelt Palästina, das Land, mit kühler Zurückhaltung (Gen 11 31 cap. 23). Die Juden in Palästina dachten meist anders s. die Schlussbemerkung zu Ps 80.

Psalm 88.

Dreihebige Vierzeiler. Klagelied eines fast hoffnungslos Darniederliegenden und Bitte um Hilfe.

2 3. In v. 2a ist mit Bickell u. a. zu lesen: אֱלֹהֵי שַׁוַּעְתִּי יוֹמָם, *Jahwe, mein Gott, ich rufe um Hilfe bei Tage, Ich schreie* u. s. w. יוֹמָם hat auch LXX.

4 5. שָׂבַע meist mit dem Acc., hier mit בְּ wie 65 5. Zu v. 4b vgl. 107 18; zu v. 5a 143 7. In v. 5b ist das כְּ von כְּגֶבֶר zu streichen, da der Dichter kraftlos ist, nicht einem Kraftlosen gleicht. אֵיל ist aramäisch.

6. Weder חָפְשִׁי noch דְּמוּ giebt einen Sinn, letzteres nicht, weil man „im Grabe liegende“ nicht mit Toten vergleichen kann, auch der Dichter nicht wie Durchbohrte, sondern wie ein Durchbohrter sein würde; ich schlage für beide Wörter חֲבַשְׁתַּנִי (Hi 40 13) vor: *Du verschliessest mich unter die Toten, Die Durchbohrten, die im Grabe liegen, Deren du nicht mehr gedenkst Und die von deiner Hand abgetrennt sind*, deiner Hilfe beraubt, von dir nicht mehr zu retten. An ein jenseitiges Weiterleben glaubt auch dieser Dichter nicht.

7 8. Für מְצֻלּוֹת (sonst מצולות) liest LXX צַלְמוּת. Da סָמַךְ sonst nicht als Intrans. vorkommt, so lese ich v. 8a סָמַכְתָּ; in v. 8b ist mit Baethgen אֲנִיתָ zu schreiben, das auch auf das עָלַי v. 8a Ansprüche macht und indirekt jene Änderung in v. 8a unterstützt: *Auf mich hast du deinen Grimm gelegt* (eigentlich: aufgestemmt), *Kommen lassen all' deine Brandungen* (42 8).

9 10[a]. v. 9[a] wie Hi 19 13f. Ps 31 12. L. תּוֹעֲבַת; zum stat. constr. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 a. In v. 9[c] ist zu lesen: כָּלָא אֲנִי לֹא vgl. Bickell, denn das Subj. kann nicht fehlen.

10[b-c] **11**. *Ich rufe dich, Jahwe, allezeit, Breite aus zu dir meine Hände: Wirst du etwa an den Toten Wunder thun, Werden die Schatten aufstehn, dich zu loben?* Die Refaim, die vorzeitlichen Riesen, nach ihrem Sturz die ersten Bewohner der Unterwelt, haben später sämtlichen Abgeschiedenen ihren Namen gegeben, s. zu Jes 14 9 Hi 26 5. יָקוּמוּ bedeutet hier nicht: auferstehn zum Leben, sondern aufstehn zum Loben (vgl. 78 6 Jes 26 14), da im ersten Fall das יוֹדוּךָ nicht asyndetisch angehängt sein könnte.

12 13. Vgl. 6 6 30 10 Jes 38 18. אֲבַדּוֹן ist Bezeichnung der Unterwelt in Hi 26 6 und in jüngeren Stellen. אֶרֶץ נִשְׁיָה, Land des Vergessens (wo man vergisst und vergessen ist), nur hier. Gottes צְדָקָה ist seine getreue Hilfe.

14 15. וַאֲנִי setzt von neuem an: *Ja, ich schreie zu dir um Hilfe, Und früh morgens kommt mein Gebet vor dich, Warum verwirfst du meine Seele* u. s. w. Der Dichter spricht bemerkenswerter Weise mit keinem Wort von der Sünde. Gewiss hat auch er wohl an diese bequeme Erklärung für sein Unglück gedacht, aber er erkennt sie nicht als richtig an und ist nicht der Meinung, dass ein Sündenbekenntnis sofort jedes Unglück wegnimmt (Ps 32). Darin hat er mehr Verwandtschaft mit dem Helden des B. Hiob als in den wenigen sprachlichen Berührungen mit diesem Gedicht.

16 17. Nach der Lesart מְנֹעַר bezeichnet sich der Dichter als einen von Jugend an sterbenden Menschen. Trotzdem giebt es noch Allegoriker, die es fertig bringen, dies Gedicht auf das Volk Israel zu deuten. Aber selbst von einem einzelnen Menschen, bei dem man angeborene Kränklichkeit annehmen könnte, lässt sich der starke Ausdruck „sterbend“ kaum verstehen. Vielleicht muss man מִנְּעָרֶךָ schreiben: infolge deines Scheltens. Für das unerklärbare אָפוּנָה ist wohl mit Olshausen u. a. אָפוּגָה, ich muss erstarren, zu lesen. In v. 17[b] ist das letzte Wort wahrscheinlich verschrieben aus צִמְּתוּנִי. Der Plur. חֲרוֹנִים, nur hier, ist gewiss ein Zeichen später Sprache.

18 19. In v. 19 möchte ich וְרַק für וָרֵעַ vorschlagen: *Du hast entfernt von mir die Freunde, Und nur die Finsternis ist mein Vertrauter* vgl. Hi 17 14, denn damit wird ein Abschluss dieses schwermütigsten aller Psalmen gewonnen, den man sonst vermisst, und zugleich erklärt, warum die Entfernung der Freunde noch einmal vorkommt.

Dass der Ps bedeutend sei, lässt sich nicht behaupten, aber er erregt ein gewisses Interesse durch den Umstand, dass die Sünden gar nicht erwähnt werden, und eine gewisse Sympathie für den Verf. dadurch, dass gar keine Feinde und Hasser auftreten und verwünscht werden.

Psalm 89.

Vierhebige Vierzeiler in dem eigentlichen Gedicht v. 2–19, dreihebige in der jüngeren Fortsetzung v. 20 ff. In v. 2–19 wird Jahwes Gnade und Treue gepriesen, der das Königtum begründet hat und das Volk stark macht; in v. 20 ff. die entsetzliche Lage des Königs geschildert, den Jahwe hat besiegt, flüchtig, seines Glanzes beraubt werden lassen.

2 3. Die erste Strophe ist zwar dem Sinne nach verständlich, aber stilistisch in böser Verfassung. Die Ursache der Fehlerhaftigkeit von v. 2^b–4^a scheint mir darin zu bestehen, dass der Komplex in v. 2^b 3^a: בפי כי אמרתי seine ursprüngliche Stelle verloren hat. Ich versetze ihn nach v. 3^b 4^a und lese בְּפִיךָ אָמַרְתָּ, wovon das erste Wort zu v. 3^b, das zweite (das auch LXX in der 2 pers. las) zu v. 4^a gehört. Die Strophe lautet: *Jahwes Gnade will ich ewig singen, Für und für kund machen deine Treue: Ewig ward Gnade gebaut in den Himmeln, Ward gegründet Treue in ihnen durch deinen Mund.* Mit LXX schreibe ich בַּשָּׁמַיִם, ferner תִּכֹּן (Impf. Niph. 3. fem.); ausserdem scheint das אֱמוּנָתְךָ v. 3^b sein Suffix durch Einwirkung des gleichen Wortes in v. 2^b erhalten zu haben und in אֱמוּנָה geändert werden zu müssen, da auch das parallele חֶסֶד in v. 3^a kein Suffix hat. „Im Himmel" (119 89) heisst so viel wie: für immer, endgiltig; was im Himmel beschlossen und begründet wird, ist unabänderlich und unvergänglich. Die Juden der letzten Jahrhh. nehmen an, dass der Messias, das neue Jerusalem u. s. w. im Himmel präexistent sind, bevor sie in die Erscheinung treten; auch das Gesetz war nach späterer Auffassung schon vor Erschaffung der Erde da: alles was seinem Ursprung nach den oberen Regionen angehört, ist für die Ewigkeit. Warum die künstlichen Ausdrücke: Gnade „erbauen", Treue „aufstellen" gewählt sind, wird v. 5 klar: Gnade und Treue sind abstrakte Umschreibungen der durch Jahwes Gnade u. s. w. geschenkten Güter, der Herrschaft Davids und ihrer Sicherung in der Nachkommenschaft. Dass jenes אָמַרְתָּ nach

4 5 gehört, hat schon Bickell gesehen. *Du sprachst: Ich habe einen Bund gewährt meinem Erwählten, Zugeschworen dem David, meinem Knecht: Ich will auf ewig deinen Namen gründen* u. s. w. Der Eingang wie Jes 55 3, das Übrige nach II Sam 7 5ff. הָכִין und בָּנָה weisen deutlich auf v. 3 zurück.

6 7. Die Himmel, die Versammlung (l. קְהַל für בְּקְהַל) der „Heiligen", d. h. der Engel (Hi 5 1 15 15 vgl. zu Ps 29 1 2), sollen Jahwe preisen wie der Dichter, denn „im Gewölk", unter den „Göttlichen", kommt keiner Jahwe gleich.

8 9. Für רַבָּה l. nach LXX רַב: *Gross und hehr* u. s. w. v. 9^b halte ich für eine Variante zu v. 6^b, denn abgesehen von dem sonderbaren Ausdruck gehört die Erwähnung der Treue nicht in diesen Zusammenhang. Das Distichon lautet: *Jahwe, Gott der Heere, Wer ist stark wie du, Jahwe!* חָסִין, nur hier, aramäisch. יָהּ ist hier Abkürzung des Schreibers für יהוה.

10 11. Jahwe bändigt das Meer, wenn es emporsteigt (vgl. zu Hi 38 8 ff.), das Meer, das als der Herrscher des Chaos, als das Ungeheuer Rahab, einst mit seinen „Helfern" (Hi 9 13), die hier Jahwes „Feinde" genannt werden (s. zu 8 3), gegen ihn gestritten hat, aber von seinem Arm zerschmettert ist (s. noch zu Jes 51 9). Dass daran, nicht an — den Durchzug durch das Schilfmeer gedacht ist, zeigt ja die Fortsetzung deutlich genug, wo der Dichter sich noch mit der Anfangszeit der Erde beschäftigt. ausserdem die Verwandtschaft unserer Stelle mit 74 13f. שׁוּא für נָשָׂא vgl. Hi 20 6. Zu דִּכְּאתָ mit i für e s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 oo. כָּחָלָל, wie einen Durchbohrten, ist eigentlich kein glücklicher Ausdruck.

12 13 variiert 74 16 f. Dass der Thabor und Hermon jubeln, ist überkünstlich; aber Nachahmer sind auf dergleichen angewiesen.

14 15. v. 15[a] = 97 2[b]. יְקַדְּמוּ פָנֶיךָ, stehen vor dir, als dienende Engel (43 3 85 11 ff.). Danach wird in v. 15[a] מְכוֹן etwa soviel wie Stütze, Fussgestell bedeuten und das Bild hergenommen sein von kunstvoll geschnitzten Thronen, die etwa von tiergestalten Wesen getragen werden, z. B. von Cheruben.

16 17. יֹדְעֵי תְרוּעָה sind Leute, die sich auf den (Königs-) Jubel mit zugehörigem Trompetenschall, auf die Festfeiern, verstehen, vgl. יֹדְעֵי נָהִי Am 5 16. Streng genommen wären damit die Priester und Sänger am Tempel bezeichnet, aus deren Kreisen ja auch diese Dichtung unzweifelhaft hervorgegangen ist. In den folgenden drei Stichen wird das Part. durch das verb. fin. abgelöst. יָרוּמוּ v. 17[b] ist wohl in das Hiph. יָרִימוּ zu verwandeln: *Und die deine Gerechtigkeit erheben.*

18 19. In v. 18[b] stimmt LXX mit Qrē überein. „Unser Schild" v. 19[a] wird v. 19[b] durch „unser König" erklärt, vgl. zu 84 10.

Es ist wahrscheinlich, dass v. 19 den Schluss des ursprünglichen Gedichts, einer wesentlich liturgischen Komposition, bildet. Denn von v. 20 an ändert sich das Metrum (dreihebige Stichen), v. 20 ff. schliesst sich nicht an v. 19 an, sondern greift auf den Anfang zurück, und die Situation wird nachher durchaus anders dargestellt, als v. 2 16 ff. vermuten liess.

20. *Damals sprachest du im Gesicht Zu deinem Frommen und sagtest: Ich habe ein Diadem gegeben einem Helden, Erhoben einen Jüngling aus dem Volke.* אָז דִּבַּרְתָּ geht auf v. 3 oder vielmehr v. 4 zurück. Da im ersten Stichos die nächtliche Vision (II Sam 7 17: חִזָּיוֹן, I Chr 17 15: חָזוֹן) des Nathan gemeint ist, so muss חֲסִידְךָ im Sing. gelesen werden. Der junge Held ist natürlich David. עֶזֶר ist ein gedankenloser Schreibfehler für נָזִר v. 40 (Dyserinck u. a.). שִׁוָּה עַל wie 21 6. Der Prophet heisst ein חָסִיד: Nathan kennt für den Verf. das „mosaische" Gesetz, ist dessen Vertreter, Ausleger, Wächter.

21 22. *Ich habe David, meinen Knecht, gefunden* u. s. w., poetische Umschreibung von II Sam 7 8 f. תְּכוֹן עִמּוֹ wie נָכוֹן עִם 78 37: wird fest, getreu mit ihm sein, etwas anders als v. 3.

23 24. יַשִּׂיא vgl. 55 16 ist ein rätselhaftes Wort; der in Ps 55 angenommene Sinn „überfallen" würde auch hier passen. v. 23[b] ist, besonders im Text der LXX, aus II Sam 7 10 geborgt.

25 26. v. 25[b] wie 18[b]. In v. 26[b] scheint der Plur. נְהָרוֹת aus missverständlicher Auffassung des Distichons seitens der Abschreiber hervorgegangen zu sein, l. בַּנָּהָר. Meer und Strom (der Euphrat) sind die Grenzen des davidischen Reiches.

27 28 nach II Sam 7 14. בְּכוֹר und עֶלְיוֹן sind aus Stellen entlehnt, die vom Volk Israel reden (Ex 4 22 Dtn 26 19 28 1); das Ideal des Volkes ist durch David realisiert.

29 30. Vgl. II Sam 7 13–16. Tage des Himmels Dtn 11 21.

31 32 ist Vordersatz in deuteronomistischer Breite und Phraseologie zu

33 34; vgl. II Sam 7 14 f., wonach אָפִיר v. 34 in אָסִיר zu verbessern ist (vgl. zu 85 5). „Gnade" und „Treue" mit einer gewissen Absichtlichkeit aus v. 2 f. wiederholt.

35 36. אַחַת, *Eines* (habe ich geschworen), macht auf die Wichtigkeit dessen, was nun als Inhalt des Schwurs in

37 38 ausgesprochen wird, aufmerksam. Da der Verf. sich überall an II Sam 7 hält, so muss auch in dem letzten Stichos, v. 38b, den man nicht von der Gottesrede abtrennen kann, נֶאֱמָן nach der Grundstelle erklärt werden; es kann also nicht heissen: der Zeuge im Himmel ist treu. Ausserdem ist Gott nach dem Zusammenhang nicht ein Zeuge, sondern selber ein Kontrahent. Nach dem Parallelismus muss der Sinn sein: *Und so lange der Himmel noch ist, ist er* (der Thron) *beständig.* Es ist daher das בְּ zu versetzen: וּבְעוֹד הַשַּׁחַק. Damit schliesst die lange Rede Jahwes v. 20–38. Das worauf es ankommt, ist der Hinweis auf Jahwes durch seinen eigenen Schwur besiegelte Verpflichtung, den davidischen Thron so lange zu erhalten, wie die Welt besteht, und zwar auch für den Fall, dass Davids Nachfolger sündigen sollten: solche Sünden darf er blos mit Schlägen strafen, mehr nicht.

39 40. *Und nun hast du verworfen und verschmäht, Dich zornig gezeigt gegenüber deinem Gesalbten, Hast abgeschüttelt den Bund mit deinem Knechte, Zur Erde hin entweiht sein Diadem.* וְאַתָּה v. 39 scheint aus וְעַתָּה verschrieben zu sein, denn die Betonung des „du" ist durch nichts motiviert; das „jetzt" ist Gegensatz zu dem „damals" v. 20: damals sprachst du so, und jetzt machst du es so. Ebenso ist נַאַרְתָּ, nur noch Thr 2 7 und ein zweifelhaftes Wort, wahrscheinlich aus נָעַרְתָּ verschrieben, vgl. Neh 5 13.

41 42. Der König wird mit einer festen Stadt verglichen, deren Mauern und Bollwerke in Trümmer gelegt sind, die jeder plündert (80 13) und die die Nachbarn verhöhnen.

43 44. Seine Gegner haben ihn besiegt, Jahwe liess ihn in der Schlacht nicht bestehen. Für צוּר v. 44a, das unverständlich ist, schreibe ich מִצַּר nach 44 11. Zu הֲקִמֹתוֹ mit ē s. Ges.-Kautzsch[26] § 72 i.

45 46. In v. 45a ist mit LXX הִשְׁבַּתּוֹ vgl. Hes 34 10 Ex 5 5 zu schreiben: *Du hast ihn entledigt seines Glanzes.* Die Verkürzung der Zeit der Jugendkraft verstehen Delitzsch u. a. richtig von frühzeitigem Altern in Folge von Gram und Sorge (102 24); über den Tod des Königs müsste der Dichter anders reden (vgl. v. 52).

47–50. v. 47 ist der Stelle 79 5 nachgeahmt, wird aber von Unberufenen der Grundstelle mehr als nötig angeähnlicht sein; ich möchte das כְּמוֹ־אֵשׁ streichen, das neben חֵמָה ganz überflüssig ist: *Wie lange, Jahwe, verbirgst du dich, Soll für immer brennen deine Zorneshitze?* Das zweite Distichon, v. 50, ist vom ersten durch den Einsatz v. 48 49 getrennt, der augenscheinlich nach Ps 90 gehört, wenn auch nur als Citat an dessen Rand: „Gedenke, Herr (l. mit Houbigant u. a. אֲדֹנָי für אֲנִי), was das Leben ist, zu welcher Nichtigkeit du den Menschen geschaffen hast! Welcher Mensch lebt und sähe nicht den Tod u. s. w." Dass diese Betrachtungen mit dem Gegenstand des Ps.s nichts zu thun haben, liegt doch auf der Hand. Das zweite Distichon v. 50 lautet: *Wo sind deine früheren Gnaden* (Anspielung auf v. 2), *Die du David geschworen hast bei deiner Treue?* Im ersten Stichos ist אֲדֹנָי Zusatz, weil das Metrum überfüllend.

51 52. Die Strophe ist heillos verunstaltet, besonders v. 51b: „dass ich“ — wer? — „in meinem Busen trage“ — also hege und pflege? — „das Ganze der Vielen, die Völker“. Ich halte בְּחֵיקִי für einen Zusatz, der erst nach der Entstellung des Kontextes hinzugefügt wurde und schreibe im Übrigen שְׂאֵתוֹ כָּל־רִיב מֵעַמִּים und in v. 51a עִקְּבוֹת = מְשִׁיחֶךָ v. 52: *Gedenke Herr, der Beschimpfung deines Knechts, Dass er davonträgt allen Zank von den Leuten* (vgl. 18 44), *Womit beschimpfen deine Feinde, Jahwe, Womit sie beschimpfen die Fersen deines Gesalbten,* der danach flüchtig sein muss.

Ps 89 zerfällt also in zwei verschiedene Hälften, von denen die erstere, v. 2–19, in vierhebigen Vierzeilern geschrieben, ein in sich abgerundetes und abgeschlossenes Gedicht, die zweite, v. 20–52, in dreihebigen Vierzeilern abgefasst, eine Fortsetzung aus etwas späterer Zeit ist. In dem Gedicht v. 2–19, einer mehr liturgischen Komposition, ist das Volk und sein König im Glück, in der Fortsetzung, v. 20 ff., ist der König, im Widerspruch mit den weitläufig angeführten Verheissungen Jahwes in II Sam 7, im tiefsten Unglück, in der Schlacht besiegt, beschimpft, vor Gram gealtert, flüchtig, sein Thron zu Boden geworfen, sein Diadem entweiht. Dieser zweite Teil, reich an Anklängen an die „makkabäischen“ Psalmen, kann nur in die Zeit fallen, als Alexander Jannäus von Demetrius Eukärus besiegt worden und auf die Berge geflohen war (c. 88 a. Chr.) s. Josephus Ant. XIII 14 1 2; seine Besiegung durch Ptolemäus Lathurus deckt sich nicht so gut mit allen Einzelheiten. Der erste Teil v. 2–19 wird nicht so sehr viel früher sein. Der Verf. der ersten und der zweiten Hälfte ist möglicher Weise ein und derselbe Priester am Tempel. Es ist zu beachten, dass nur Jahwe, nicht dem Könige oder seinen Anhängern die Niederlage schuld gegeben wird; ein Gegner der Pharisäer konnte nicht wohl anders (vgl. 18 20 ff.). Merkwürdig ist immerhin, dass die hasmonäischen Könige in aller Unbefangenheit als Erben der davidischen Verheissungen betrachtet werden, aber ihr Königtum hätte sich ohne diese Substruktion kaum halten lassen; ähnlich liessen sich ja die Priester sogar Nachkommen Aharons nennen (vgl zu 99 6 f.). Wäre das AT immer in der Hand von unbefangenen Historikern statt von Theologen gewesen, so wäre aus Ps 89 längst der Beweis geführt worden, dass die „Psalmen Davids“ hart an die „Psalmen Salomos“ heranreichen. Zum Geist des Ps.s vgl. besonders Ps 18 68 99.

89 53 gehört nicht zum Ps, sondern ist die Schlussdoxologie des „dritten Buches“ (73—89).

Psalm 90.

Dreihebige Vierzeiler. Jahwe ist ewig, die Menschen vergänglich in Folge der Sünde: möchten sie doch dies bedenken, um weise zu werden. Dass der weitere Wunsch, Jahwe möge sich der Not seiner Knechte annehmen (v. 13–17), zu dem ursprünglichen Gedicht gehört, ist mehr als zweifelhaft. Die erste Strophe

1 2 ist nicht in Ordnung; der erste und vierte Stichos sollten, wie Bickell gesehen hat, bei einander stehen, der erste ist ausserdem überladen. Die ersten Strophen stellen die Ewigkeit Gottes, der schon vor Erschaffung der Welt da war und dem tausend Jahre wie ein Tag vergehen, in Gegensatz zu der Kurzlebigkeit der Menschen: in einen solchen Gedankengang gehört die Aussage nicht hinein, dass Jahwe für den Dichter und sein Volk eine Zuflucht gewesen sei. Der Satz: „eine Zuflucht (l. מָעוֹז mit LXX) bist du uns geworden“ ist wahrscheinlich von derselben Hand hinzugesetzt, die v. 13–17 anfügte; vielleicht gehört dazu noch das עַד־עוֹלָם in v. 2b. Nach meiner Meinung lautete der erste Vierzeiler ursprünglich: *Herr, du bist zu aller Zeit* (vgl. 93 2) *Und von Ewigkeit her warst du Gott, Bevor Berge geboren wurden Und gekreist ward Erde*

und Welt. L. תְּחוֹלֵל, da der Dichter nicht so gedankenlos gewesen sein kann, zu sagen, dass Gott schon da war, als er die Welt „gebar". v. 1c und 2a erinnern im Ausdruck an Prv 8 24 f.

3 4. *Du lässest den Menschen zum Staub zurückkehren Und sprichst: kehrt zurück, Erdenkinder! Denn tausend Jahre sind in deinen Augen Wie der gestrige Tag, wenn er vorbeiging.* L. עָבַר für יַעֲבֹר. „Und wie eine Wache in der Nacht" mag ein Citat sein, geht jedenfalls nicht mehr in den Vers und dient nur dazu, den Eindruck des vorhergehenden Satzes abzuschwächen: du lässest die Menschengeschlechter, eines nach dem anderen, in ungezählter Menge an dir vorübergehen, und wenn wieder tausend Jahre, ein Zeitraum für viele Geschlechter, vorbei sind, so dünkt es dich wie uns ein einziger Tag, ein vergangener Tag, dessen man nur flüchtig gedenkt und der uns in der Erinnerung wie ein flüchtiger Augenblick vorkommt. v. 3, der übrigens an Gen 3 19 erinnern will, wird durch v. 4 erklärt: du kannst uns mit Gleichmut ins Nichts zurückrufen, wir sind ja nur Eintagsfliegen in deinen Augen, weil du ewig bist. תָּשֵׁב ist die bekannte dichterische Verkürzung für תָּשִׁיב.

5 6. *Du säst sie aus, Jahr aus Jahr ein, Sie sind wie das Gras, das nachwächst: Am Morgen blüht's auf und wächst nach, Am Abend welkt und verdorrt es.* Dass mit זַרְמָתָם nichts anzufangen ist, beweisen nicht blos die Exegeten, die es unerklärlich finden, sondern fast noch mehr die, die es erklären können. Ich schlage vor: זְרַעְתָּם שָׁנָה שָׁנָה; der Fehler entstand hauptsächlich durch Weglassung des zweiten שָׁנָה; zu זָרַע vgl. Jes 40 24, überhaupt zu v. 5 f. Jes 40 6 ff. In v. 5b ist בַּבֹּקֶר zu streichen. Ich finde die Darstellung dieser ersten drei Strophen von Jahwes Verhältnis zu den Menschen überaus wundervoll: auf der einen Seite der urewige Jahwe, gleichmütig Menschensaat aussäend und die Erdenkinder wieder in den Staub zurückschickend, auf der anderen Seite der Mensch wie eine Blume, die zwölf Stunden blüht und dann verdorrt ist, die Menschheit wie das Gras einer ungeheueren Wiese, das immer wieder nachwächst, dessen einzelne Halme aber ein kurzes Dasein haben. Muss der Mensch durchaus so kurzlebig sein? An sich vielleicht nicht, denn

7 8 die Ursache davon ist die Sündhaftigkeit der Menschen. Jahwe mag uns nicht länger leben lassen, weil er zornig ist auf unsere Verschuldung, die er, selbst die uns verborgene, unbewusste, „vor sich gestellt" hat, ins Licht seines Antlitzes; kaum ist der Mensch da, so schickt Jahwe ihn wieder in die Erde. Vermutlich glaubt der Verf., dass ohne den Sündenfall Gen 3 der Mensch die ursprüngliche Lichtherrlichkeit, die μορφὴ τοῦ θεοῦ, beibehalten und damit Anwartschaft auf ein ewiges Leben gehabt hätte, vgl. zu 39 12. Zu עֲלוּמֵנוּ, unser Verborgenes, vgl. 44 22. מָאוֹר ist befremdlich; vielleicht hat der Verf. פְּ מַרְאֵ (für מַרְאֵה) geschrieben: in den Blick deines Gesichts, vgl. Jes 11 3.

9 10a. *Denn all' unsere Tage entflohen, Durch deinen Grimm wurden wir zunicht* (sprich mit LXX כָּלִינוּ wie v. 7), *Unsere Jahre sind wie ein Weberschiffchen, Ein Laut* (?) *die Tage unserer Jahre.* Der Text des zweiten Distichons ist sehr unsicher. Die LXX übersetzt כְּמוֹ־הֶגֶה: ὡς ἀράχνη ἐμελέτων, las also etwa: כמו ארנה הגו; mit etwas grösserer Annäherung an den MT kann man

etwa כְּמוֹ־אָרֶג הֶגֶה schreiben; das erste Bild wie Hi 7 6. Für הֶגֶה hätte man lieber einen anderen Ausdruck, auch שְׁנוֹתֵינוּ und שְׁנוֹתֵינוּ neben einander sind nichts weniger als vertrauenerweckend.

10^{b-e}. Wenn der Dichter בָּהֶם, ihrer sind, geschrieben hätte, so hätte er sich erstens schlecht und prosaisch ausgedrückt und zweitens etwas Unrichtiges gesagt, denn „unser" Leben währt keineswegs im Durchschnitt, sondern nur in den selteneren Fällen siebenzig Jahre. L. daher גַּבְהָם: *Ihre Höhe sind siebenzig Jahr Und, wenn mit Kräften, achtzig Jahr, Und ihr Geprahle ist Mühsal und Nichtigkeit, Denn es läuft, enteilt, und so fliegen wir davon.* גָּז von גוּז; für das zweifelhafte ἅπ. λεγ. חִישׁ schreibt man wohl vorsichtiger mit Bickell u. a. הַחִישׁ.

11 12. *Wer achtet die Stärke deines Zornes Und wer sieht an deinen Grimm? Unsere Tage zu zählen, solches lehre, Dass wir einbringen ein Herz voll Weisheit!* In v. 11^b liest LXX וּמִיִּרְאַת, danach schlage ich vor וּמִי רָאָה; die beiden Verben יָדַע und רָאָה besagen ziemlich dasselbe: beachtet. Die Strophe erinnert an Hi 4 17–21: das Zählen der Tage soll uns unsere Kurzlebigkeit, die durch die Sünde verdient ist, zu Gemüte führen und dies die verständige Unterwerfung unter Gott zur Folge haben. Merken wir, dass wir uns dem Ende mit schnellen Schritten nähern, so hört das „Geprahle" auf.

Mit v. 12 scheint das Gedicht zu Ende zu sein; dass v. 13–17 ursprünglich dazu gehört, möchte ich bezweifeln. Man kann diesen Schluss zur Not mit dem Vorhergehenden so in Verbindung setzen, dass man annimmt, zur Zeit des Dichters seien noch besondere Unglücksfälle für die Juden hinzugekommen. Aber wenn man nun sieht, dass „all unsere Tage" als glückliche, über die man sich freut, bezeichnet werden, so kann man doch nicht sagen, dass das wirklich mit der in v. 1–12 vorgetragenen Ansicht sich vereinigen liesse. Der Verf. von v. 1–12 meint, dass wir Nachkommen Adams als solche unter dem göttlichen Zorn stehen, und denkt gar nicht daran, dass dieser Zorn einmal aufhören könne; der Verf. von v. 13–17 hingegen spricht von einer vorübergehenden unglücklichen Lage, die wieder beseitigt werden kann und wird. Ich halte daher v. 13 ff. für eine Zusatzdichtung, die den Ps liturgisch verwendbar machen sollte.

13 14. *Wende dich her* u. s. w. wie 6 4 f. und vielleicht daher entlehnt; v. 13^b wie Dtn 32 36 Ex 32 12. בַּבֹּקֶר, in Bälde. v. 14^b passt ganz und gar nicht zu v. 1–12. In v. 14^b mag eines von den beiden Verben Variante zu dem anderen sein, da der Stichos zu lang ist.

15 16. v. 15 bittet Jahwe um Entschädigung für die Leiden der letzten Zeit; v. 16 scheint um den baldigen Anbruch der messianischen Herrlichkeit zu bitten. יְמוֹת nur noch Dtn 32 7.

17 ist ganz und gar liturgisch und vielleicht verstümmelt. Bickell versetzt das in v. 17^a überflüssige אֱלֹהֵינוּ mit einem vorgesetzten חֶסֶד zu dem verloren dastehenden עָלֵינוּ in v. 17^b, man kann auch dies עָלֵינוּ in die durch Paseq angedeutete Lücke hinter וִיהִי setzen: *Es sei über uns die Huld Jahwes,* [*Die Gnade*] *unseres Gottes über uns, Und das Werk unserer Hände richte auf, Ja, das Werk unserer Hände, richte es auf!*

Ps 90 1–12 ist ein ergreifendes Gedicht, das an Ps 39 erinnert, aber ganz resigniert mit jener „Weisheit" schliesst, die der Geist des Eliphas Hi 4 empfiehlt, und auf jene Hoffnung ganz verzichtet, die der Dichter von Ps 39 mit so rührender Bescheidenheit ausspricht. v. 13–17 enthält dagegen die gewöhnlichsten Klagen und Wünsche und ist voll von Entlehnungen.

Psalm 91.

Dreihebige Vierzeiler. Wer in Gott geborgen ist, ist wohl geborgen, Gottes Engel tragen ihn durch's Leben.

1 2. *Wer im Schirm des Höchsten sitzt, Im Schatten des Allmächtigen herbergt, Der spricht zu Jahwe: meine Zuflucht, Meine Burg* u.s.w. אֹמַר scheint schlechte Orthographie für יֹאמַר = יֹמַר zu sein; das wie א gesprochene י ist wie oft durch jenes ersetzt, hier allerdings etwas missverständlicher Weise, doch konnte kein vernünftiger Leser an die 1. pers. denken.

3 4$^{a\ b}$. *Denn er wird dich erretten Vom Stricke des Vogelstellers, von der Grube des Verderbens* u. s. w. L. מִבּוֹר für מִדֶּבֶר, denn die Pest kommt erst v. 6 und ist auch keine Parallele für den Fallstrick. v. 4^{c} gehört hinter v. 7^{c}.

5 6. Schrecken, d. h. Gefahr der Nacht wie Cnt 3 8. Für יָשׁוּד (statt יָשׁד?) l. mit LXX וְשֹׁד: *Vor der Seuche und dem Dämon des Mittags.* Die späteren Juden kennen Dämonen des Morgens, des Mittags und des Abends; ihre Wirksamkeit offenbart sich wohl zunächst im Fieber. Auch קֶטֶב, das („schlagende") Verderben, die Seuche, war bei ihnen ein Dämon, wie übrigens ja schon die ältere Zeit den Pestengel kennt. Die Mittagsseuche könnte ja der Sonnenstich sein oder auch ein Sumpffieber, das sich täglich um den Mittag herum einzustellen pflegt.

7 4^{c}. *Fallen zu deiner Seite Tausend Und Zehntausend zu deiner Rechten, Dir nähert es sich nicht,* das Unglück, sei es als Pest, sei es als Tod auf dem Schlachtfeld, *Schild und Tartsche ist seine Treue.* Dass v. 4^{c} hierher gehört, liegt auf der Hand und ist schon von Bickell ausgesprochen, was natürlich von jüngeren Exegeten einfach ignoriert wird.

8 9. *Du siehst es nur mit deinen Augen an,* nämlich das Fallen der Tausende, *Schaust zu, wie den Gottlosen vergolten wird; Denn du selbst hast an Jahwe deinen Bergeort, Den Höchsten machtest du zu deiner Zuflucht.* In v. 9^{a} l. mit Wellh. מַחְסִי; in v. 9^{b} wird מָעוֹנְךָ zu schreiben sein. Diejenigen, die in der Schlacht oder Epidemie fallen, sind רְשָׁעִים. Hoffentlich hat der Autor Ausnahmen zugelassen; vgl. übrigens II Mak 12 40 ff.

10 11. *Kein Unglück wird dir zustossen,* eigentlich: dir zustossen gemacht werden. Die Engel sind gewiss nicht im bildlichen Sinne gemeint; eine Illustration zu diesem Vers ist das Buch Tobit oder Dan 3 u. s. w.

12 13. *Auf die Hände heben sie dich* u. s. w., wenn du einen schwierigen und gefährlichen Weg im Gebirge gehst. Zu v. 13 vgl. Luc 10 19 Jes 43 2. In v. 13^{a} sind aber Löwe und Otter ein sonderbares Paar, auch tritt man wohl nicht so zufällig auf einen Löwen, endlich kommt der Löwe in v. 13^{b} noch einmal, wo er gleich dem Drachen zertreten wird. Lies וְחֵל, Reptil, für שַׁחַל vgl. LXX; auch Hi 12 8 (s. d.) ist das Wort זחל mit שׂ geschrieben.

14 15^{a}. Anführung von Jahwes Verheissung ohne besondere Einleitung. Zu den drei Stichen kann man den vierten etwa aus Jes 58 9 ergänzen: יְשַׁוַּע וְאֹמַר הִנֵּנִי.

15$^{b\ c}$ **16.** v. 15^{c} wie 50 15^{b}, v. 16^{b} wie 50 23^{b}; auf welcher Seite die Entlehnung liegt, ist natürlich nicht zu sagen.

Ps 91, in seiner Haltung und Stimmung der schärfste Gegensatz zu Ps 90, voll von dem glücklichsten Optimismus einer kindlich gläubigen Seele, könnte, wenn man über v. 8b hinwegsieht, auch im NT stehen, von dem ihn auch zeitlich kein grosser Zwischenraum trennen wird.

Psalm 92.

Dreihebige Sechszeiler. Schön ist es, Jahwen zu loben, denn die Gottlosen gehen zu Grunde, die Gerechten blühen.

2—4. Nächtliche Lobpreisung v. 3 wie 59 17 119 62. Vor מָשׁוֹר v. 4 ist נֶבֶל hinzuzudenken 33 2. הִגָּיוֹן wird auch eine Art von Musik auf irgend einem Instrumente bezeichnen s. d. Einl.

5—7. Jahwes Werke sind so gross und seine Gedanken so tief, dass ein dummer Mensch sie nicht begreift. Ein kluger aber wohl? Das klingt sehr überlegen, ist aber doch sehr oberflächlich gegenüber 73 22. Vgl. übrigens 94 7 8; die Werke Jahwes sind vielleicht seine Gerichte.

8—10. *Wenn die Gottlosen aufsprossen wie Kraut Und blühen alle Übelthäter, So ist es, um vertilgt zu werden für immer, Du aber bleibst oben für immer, Jahwe; Denn sieh, deine Feinde vergehen* — versehentlich wiederholt — *Zerstreut werden* u. s. w. מָרוֹם ist Acc. des Ortes: in der Höhe. וַיָּצִיצוּ setzt den Infin. fort.

11—13. *Du hebst mein Horn wie das des Wildochsen, Hast mich übergossen mit grünem Öl.* Man muss wohl mit Olshausen בַּלֹּתַנִי lesen. Eigentlich sollte man stärker eingreifen dürfen, denn die beiden Bilder wirken greulig neben einander. v. 12: *Mit Lust schaut mein Auge auf meine Auflauerer, Hören meine Ohren von den Bösewichtern.* קָמִים עָלַי scheint erklärende Glosse zu שׁוּרַי zu sein, das aus שֹׁרְרַי (5 9) verschrieben sein dürfte; das בְּ vor קָמִים gehört vor מְרֵעִים.

14—16. In v. 16b will Ktīb das kontrahierte עַלְתָּה, Qrē das gewöhnliche עוֹלָתָה = עוֹלָה mit doppelter Femininendung. Vgl. 52 10 zu der Strophe.

Der Verf. macht sich die Sache nicht gerade schwer; man merkt, dass er trotz der obligaten Auflauerer sich wohl fühlt. Die Gottlosen scheinen dieselben Leute zu sein wie in Ps 94, die Sadducäer.

Psalm 93.

Dreihebige Dreizeiler. Lobpreisung Jahwes, dessen Thron feststeht, der Sieger war über das chaotische Urmeer, dessen Gesetz zuverlässig ist, dessen Tempel Heiligkeit gebührt für alle Zeit.

1 (bis אַף). *Jahwe ist König, angethan mit Hoheit, Angethan ist Jahwe mit Kraft, Hat sich umgürtet mit* [*seiner Pracht*]. Dem הִתְאַזָּר fehlt das Objekt, da das עֹז doch wohl zu dem zweiten לָבַשׁ gehört; vielleicht steckt in dem אַף, mit dem nichts rechtes anzufangen ist, ein אֵת und ist תִּפְאַרְתּוֹ (Ps 96 6) oder ein ähnliches Wort ausgefallen. Auch עֹז ist reichlich kurz.

1b 2. *Fest steht die Erde ohne Wanken, Fest dein Thron von je her, Von Ewigkeit* [*bis in Ewigkeit*] *bist du.* Den dritten Stichos vervollständigt Bickell durch עַד־עוֹלָם, das nach מֵעוֹלָם leicht ausfallen konnte. אָז weist eigentlich auf den Zeitpunkt hin, wo Jahwe die Erde und seinen Thron, d. h. den Himmel, sicher stellte durch seinen Sieg über die „Ströme“:

3 *Es erhoben die Fluten, Jahwe, Erhoben die Fluten ihre Stimme, Erhoben die Fluten ihren* (Waffen-) *Lärm,* nämlich in der Urzeit, als die Erde gegründet werden sollte und das chaotische Meer sich dagegen erhob, s. 89 10 11 und die dort angeführten Stellen. דֶּכִי, das Zusammenschlagen, vielleicht der Waffen zu Beginn des Kampfes, nur hier. יִשְׂאוּ v. 3^b ist doch wohl blos aus נָשְׂאוּ verschrieben.

4. *Über die Stimmen der grossen Wasser, Hehr über die Brandungen des Meeres, Hehr in der Höhe ist Jahwe.* In v. 4^b lese ich mit Dyserinck u. a. אַדִּיר מִמִּשְׁבְּרֵי.

5. *Deine Zeugnisse sind zuverlässig sehr, Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jahwe, auf lange Tage.* Das Gesetz mit seinen Mahnungen, Warnungen und Verheissungen wird erwähnt als so zu sagen zweite Schöpfung Jahwes, als die Grundlegung der geistigen Weltordnung. In Folge dieser Schöpfungen Jahwes soll sein Haus für immer heilig sein, d. h. der Tempelkult bestehen bleiben.

Eine liturgische Komposition, nach der LXX bestimmt für den „Tag des Vorsabbaths, wo die Welt geschaffen wurde". Die LXX oder die ägyptischen Juden beweisen damit ein besseres Verständnis des Ps.s, als die Exegeten, die ihn allegorisch deuten und auf irgend ein historisches Ereignis beziehen.

Psalm 94.

Dreihebige Vierzeiler. Zorniger Klageruf wider die „Stolzen", die das Volk bedrücken, den Thron des Verderbens, der die „Gerechten" zu vernichten sucht, unter anderem durch Prozesse.

1 2. In v. 1^b ist הוֹפִיעָה oder besser הוֹפִיעָה zu lesen, vgl. v. 2^b. הִנָּשֵׂא wie 7 7. עַד v. 2^b soll doch wohl עַל sein. Die גֵּאִים glauben wir schon in Ps 9 10, sowie in dem unserem Ps nahe verwandten Ps 59 (6 9) gefunden zu haben, s. die Schlussbemerkung zu Ps 59.

3 4. Die triumphierenden Gottlosen sind der Priester- und Kriegeradel. יַבִּיעוּ wie 59 8. יִתְאַמְּרוּ nur hier: sie geberden sich herrisch, von אָמַר, befehlen, vgl. das arabische Emir. Die folgende Strophe

5 6 erhebt gegen die Regierenden dieselben Vorwürfe, die die Propheten gegen die oberen Stände ihrer Zeit zu richten pflegen, vgl. auch Ps 82 und 9 10 14.

7 8. Dass diese gewissenlosen Herrscher thöricht sind, sagt auch 82 5 14 5. „Dumme und Thoren" wie 92 7: *Kommt zur Einsicht, ihr Dümmsten im Volk;* den Superlativ bringt das בָּעָם hervor. Jene Priester sollten ja eigentlich die Erleuchtetsten sein. Die folgende Strophe

9 10 ist eine demonstratio ad hominem, die die Angegriffenen wohl wenig gerührt hat, die aber immerhin auf das „Volk" von Einfluss sein konnte. v. 10: *Wird der, der die Leute unterweist, nicht zurechtweisen? Ist der, der die Menschen lehrt, ohne Kenntnis?* L. מְיַסֵּר, das Synonym von מְלַמֵּד ist, wie v. 12 zeigt: der Lehrer und Erzieher übt doch immer zugleich auch das Züchtigungsrecht aus, sollte Gott das nicht thun? In v. 10^b l. מֵדַעַת. גּוֹיִם bezeichnet nicht die Völker oder Heiden, sondern die Leute, wie das parallele אָדָם zeigt.

11 ist eine Randbemerkung, die nicht in den Zusammenhang hineinpasst, auch keine metrische Form hat. Wahrscheinlich eine Glosse zu v. 9 f. Die Gedanken der „Gottlosen“ sind nicht eitel, sondern böse.

12 13. Glücklich der, der aus Jahwes Gesetz sich belehren lässt, wie die Pharisäer thun. Denn Jahwes Absicht bei der Belehrung ist v. 13: *Ihm Ruhe zu geben vor den Tagen des Unglückes, Bis dem Gottlosen die Grube gegraben wird.* Die Ruhe ist natürlich nicht die „innere“ Ruhe, sondern die Sicherheit gegenüber dem Unglück. Solange die „Gottlosen“, die „Stolzen“, noch am Ruder sind, kann dem strengen Anhänger des Gesetzes von ihnen noch manche Gefahr drohen, da schützt ihn denn Jahwe — bis die Zeit kommt, wo alle Gefahr vorbei ist, weil das Regiment der Sadducäer zur Grube fährt. Ganz merkwürdige Sätze lesen wir in

14 15: Jahwe lässt sein Volk nicht im Stich (v. 14), *Denn zum Gerechten wird das Regiment sich wieder wenden Und ihm folgen alle Herzensgeraden.* In v. 15a ist mit Pesch., Symm. צַדִּיק auszusprechen. Die Strophe sagt: behielten die gegenwärtigen Machthaber die Herrschaft für immer, so wäre das so gut wie der Untergang der Religion. Aber Jahwe wird es nicht so weit kommen lassen, denn er wird dem „Gerechten“, der Partei der Pharisäer, das Regiment zuwenden, damit „Jahwe in Jakob herrscht“ (59 14), und den Gerechten, den Pharisäern, werden die besseren Elemente im Volk, die Herzensgeraden, folgen. Man merkt, dass sich die Schriftgelehrten schon als Erben der Macht betrachten, ihnen muss die grosse Entscheidung den Sieg, den Hasmonäern die Grube bringen (vgl. noch 58 11). Nach

16 17 hält sich der Verf. dieses Ps.s für den Repräsentanten der Partei der Schriftgelehrten: *Wer kämpft für mich mit den Übelthätern* u. s. w. Gegenwärtig offenbar nur wenige: *Wäre nicht Jahwe mir zur Hilfe, So hätte meine Seele ihre Wohnung bekommen im Schweigen,* d. h. in Scheol; vgl. zu דּוּמָה 115 17.

18 19. שְׂרַעַפַּי mit eingesetztem ר wie 139 23 für שְׂעַפַּי Hi 4 13 20 2, aufgeregte Gedanken. Die Imperfekte in v. 18b 19b gehen auf die Vergangenheit: *Deine Tröstungen ergötzten meine Seele.* Was das für Sorgen und Tröstungen waren, sagt die Fortsetzung

20 21: *Wird dich zum Verbündeten haben der Unheilsthron, Der Mühsal schafft durch Verordnung?* eigentlich: auf Verordnung hin. יְחָבְרֵךְ für יַחְבְּרֵךְ s. Ges.-Kautzsch[26] § 60 b. Der Unheilsthron ist der des Alexander Jannäus, dessen Erlasse und Prozesse die Pharisäer niederhalten und vernichten wollen. v. 21 setzt das Part. durch das verb. fin. fort: *Die, die auf die Seele des Gerechten lauern* u. s. w.; l. יָגוּרוּ nach 59 4 56 7. v. 21b hebt speziell die ungerechten Prozesse hervor, die gegen die „Gerechten“ angestrengt werden.

22 23. Statt des impf. cons. liest man doch wohl besser die Jussive וְיהִי und וְיָשֵׁב, da die Gegner noch keineswegs vertilgt sind, vielmehr noch die Gewalt in Händen haben. v. 23b mag Stossseufzer eines Gleichgesinnten sein, ist jedenfalls zu streichen.

Ps 94 gehört in eine Reihe mit Ps 56—59 82 140, überhaupt mit den Psalmen, in denen die Pharisäer die hasmonäischen „Stolzen“, „Frechen“, „Götter“, „Löwen“ u. s. w. bekämpfen, und ist noch vor dem Bürgerkrieg abgefasst.

Psalm 95 1–7a.

Dreihebige Vierzeiler. Aufforderung zum Lobe Jahwes, des Schöpfers und Herrn der Welt.

1 2. Eines von den beiden נְרִיעָה resp. נָרִיעַ wird ja wohl ein Schreibfehler, etwa für נְגִילָה, sein.

3. Statt eines Vierzeilers nur ein Distichon, das aber hier nicht ursprünglich, sondern aus 96 4 oder 97 9 eingesetzt ist. Der LXX ist sogar ein Stichos aus 94 14 hierher geraten; vielleicht hatte auch sie Kolumnen von c. 20 Zeilen.

4 5. Die Relativsätze werden ähnlich wie die Participien gern in pathetischen Verherrlichungen Jahwes angewandt. Zu dem ἅπ. λεγ. מְחֻקְרֵי vgl. חֵקֶר Hi 38 16. Den Tiefen der Erde stehen gegenüber die תּוֹעֲפוֹת der Berge, wahrscheinlich ihre Gipfel, Zacken, Hörner u. dgl. (Num 23 22 24 8: die ת׳ des Wildochsen).

6 7a. Das יהוה in v. 6b gehört nach meiner Meinung nach v. 7 hinter הוּא; es war vergessen und zwischen die Zeilen geschrieben. v. 7: *Denn er, Jahwe, ist unser Gott Und wir das Volk seiner Weide.* „Volk der Weide" ist nicht unmöglich, aber etwas auffällig.

Eine harmlose liturgische Komposition wie viele der folgenden Psalmen, ein Eingangslied. Die Fortsetzung ist

Psalm 95 7b–11.

Dreihebige Sechszeiler. Mahnung an das Volk, auf Jahwe zu hören und es nicht zu machen wie die Väter in der mosaischen Zeit.

7b (von צאן an). **8 9.** Der Anfang ist sehr unbefriedigend. In der Annahme, dass dies Gedicht ein Glied in der Liturgie war, die mit v. 1–7a begann, ziehe ich צאן ידו zum Folgenden, bin aber dadurch genötigt, ein אַתֶּם als ausgefallen vorauszusetzen: *Schafe meiner Hand,* von meiner Hand geschaffen und geleitet (80 18), *seid ihr heute: O dass ihr hörtet auf meine Stimme!* vgl. 81 9. Jahwe antwortet gewissermassen auf den ihm v. 1–7a gewidmeten Lobgesang, speziell auf dessen Schluss. L. יָדִי und קוֹלִי (letzteres auch Wellh.). *Verstockt euch nicht* u. s. w. Meriba und Massa s. Ex 17 1 ff. Num 20 1 ff.

10 11. *Vierzig Jahre hatte ich Verdruss An [jenem] Geschlecht und sprach: Ein Volk irrenden Herzens sind sie* u. s. w. *Sodass ich schwur in meinem Zorn: Sie sollen nicht in mein Land kommen;* s. Num 14 21 ff. Statt בְּדוֹר, das in dieser Unbestimmtheit keinen Sinn giebt, ist mit LXX בַּדּוֹר הַהוּא zu schreiben. אֲשֶׁר v. 11 ist Konjunktion. מְנוּחָה bedeutet nur Niederlassung, Wohnsitz, nicht etwa Ruhe oder Ruhestatt, vgl. z. B. Gen 49 15.

Gerade so wie in Ps 81 ist auch hier an eine Aufforderung zum Lobe Gottes eine Mahnung (עֵדוּת) angeschlossen, die Annahme also kaum zu umgehen, dass dies in der liturgischen Festordnung begründet war. In Ps 24 entspricht der Mahnung Gottes die Beichte der Festteilnehmer.

Psalm 96.

Vierhebige Sechszeiler. Aufforderung an Israel, Jahwe zu preisen, an die Völker, ihm zu huldigen, an die ganze Schöpfung, ihm zuzujubeln. Verwendet in I Chr 16 23–33.

1—3. In I Chr 16 23 fehlt der erste und dritte Stichos, aber nur deswegen, weil dort ein anderes Lied (aus Ps 105) vorhergeht. Aus בַּגּוֹיִם v. 3 ist zu schliessen, dass bei „aller Welt“ v. 1 hauptsächlich an die Juden gedacht ist. Den Ausdruck „neues Lied“ hätte der Verf. nicht brauchen sollen, denn das ganze Gedicht ist eine Citatensammlung, aber der Ausdruck ist selbst ein Citat (aus Jes 42 10).

4—6. v. 4^a aus 48 2. מְקֻדָּשׁ v. 6^b ist wohl der Himmel, in I Chr 16 27 steht dafür בִּמְקֹמוֹ. Dass Jahwe der wahre Gott ist, wird dadurch bewiesen, dass er der Schöpfer ist. Allerdings hatten andere Völker ähnliche Aussagen über die uranfängliche Thätigkeit gewisser Götter, aber der Verf. dürfte darüber in glücklicher Unwissenheit gewesen sein oder glaubt es nicht.

7—9 aus 29 1 2; für die Gottwesen die Heiden, die daher auch aufgefordert werden, Tribut zu bringen und vor Jahwe zu beben. Der heilige Schmuck ist das für den Gottesdienst anzulegende reine Gewand.

10—13 weicht ziemlich stark von I Chr 16 30^b–33 ab. v. 10^c fehlt in I Chr, v. 10^a steht in etwas anderer Form hinter v. 11^a, v. 13, der übrigens fast wörtlich mit 98 9 übereinstimmt, ist I Chr 16 33^b stark verkürzt. Da das Ganze aus Phrasen besteht, die hundert Mal vorkommen, so kann kein Mensch sagen, was der Kompilator eigentlich ursprünglich hingeschrieben hat. Wenn aber doch v. 10^a hinter v. 7 nicht mehr angebracht ist, v. 10^b = 93 1^c sich mindestens nicht gut an v. 9 anschliesst, v. 10^c in I Chr fehlt, so glaube ich, v. 10 mit Ortenberg u. a. fallen lassen zu dürfen. In v. 11^a scheint der Artikel vor Himmel und Erde und das וְ vor תָּגֵל hinzugesetzt zu sein, um aus den Anfangsbuchstaben der vier Wörter den Namen יהוה hervorgehen zu lassen (vgl. Bickell). *Es freue sich der Himmel, jauchze die Erde, Es donnere das Meer und was es füllt* — wie das letztere donnert, ist mir nicht recht klar —, *Es frohlocke das Feld und was in ihm ist, Auch jubeln alle Bäume des Waldes Vor Jahwe, denn er kommt zu richten Den Erdkreis mit Recht und die Völker mit Treue.* Ob das letzte Distichon so richtig hergestellt ist, mag zweifelhaft sein. In v. 12^b lies אָז für אָף.

Eine an sich unbedeutende Kompilation, die ja aber, wie manche Festlieder, geeignet ist zu zeigen, dass der Tempelkult, besonders der festliche, die Idee des weltumfassenden Gottesreiches lebendig hielt und zwar sowohl die des gegenwärtigen, wie die des kommenden Reiches Gottes.

Psalm 97.

Dreihebige Sechszeiler. Jahwe ist König, vor seiner majestätischen Erscheinung bebt die Erde und werfen sich die Götter nieder; Zion aber freut sich seiner, denn er beschützt seine Frommen.

1—3. Die אִיִּים aus Deuterojesaia, in dem allgemeineren Sinne: Meerländer. v. 2^b = 89 15^a. v. 3^a ähnlich wie 50 3. In v. 3^b ersetzt Wellh. das unnütze צָרָיו sehr glücklich durch צְעָדָיו, rings um seine Schritte.

4—6. Die Perfekta sind natürlich nicht auf eine geschichtliche Theophanie zu deuten; der Verf. müsste ja ein Stümper gewesen sein, wenn er eine solche so ungeschickt eingeführt hätte, um sie dann nachher noch dazu ganz zu vergessen. Er schildert etwas, was einmal und immer wieder ist und ge-

schieht. In v. 5^a ist מִלִּפְנֵי יהוה zu streichen. v. 4^a = 77 19^b, v. 4^b ähnlich wie 77 17^b, v. 5^a nach Mch 1 4, v. 5^b nach Mch 4 13 Sach 4 14 u. s. w.; v. 6^a = 50 6. צִדְקוֹ v. 6^a bedeutet nur: sein Regiment. Die „Herrlichkeit“ Jahwes wird von aller Welt bei jedem Gewitter gesehen, das ja jedesmal eine Theophanie ist.

7—9. v. $7^{a\,b}$ ist ein thörichter Einsatz; die Bildverfertiger, die sich der Götzen rühmen, werden daran durch ein Gewitter nicht irre, ausserdem aber nimmt sich der Einsatz sehr hässlich vor v. 7^c aus, wo die אֱלֹהִים wie die בְּנֵי אֵלִים von Ps 29 behandelt werden: *Es huldigen ihm alle Götter, Zion hört's und freut sich* u. s. w. v. 8 nach 42 12; die מִשְׁפָּטִים sind die Kundgebungen des Weltregiments Jahwes, für die das Gewitter das Symbol und oft auch die Einleitung bildet. Zu v. 9 vgl. 47 3 10 83 19 95 3; v. 9^a ist überladen und entweder das יהוה zu entfernen oder in beiden Stichen die 3. pers. herzustellen.

10—12. v. 10^a unterbricht in der jetzigen Gestalt den Zusammenhang von v. 9 und 10^b ff.; l. daher mit Wellh. אֹהֲבֵי und שֹׂנְאֵי: *Jahwe liebt, die das Böse hassen, Bewahrt die Seelen seiner Frommen.* v. 10^c ist wahrscheinlich zugesetzt, nachdem v. 10^a seine jetzige Gestalt erhalten hatte; die Gottlosen sind hier sehr entbehrlich. In v. 11^a ist זרע Schreibfehler für זָרַח vgl. LXX. v. 12^a wie 32 11^a, 12^b = 30 5^b.

Der Ps spricht die Empfindungen aus, die der Jude beim Gewitter hat: es zeigt Jahwes Königsmacht, die die Welt zur Unterwerfung und Anbetung nötigt, den Juden aber mit Freude und Sicherheit erfüllt.

Psalm 98.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Lobpreisung Jahwes, der Wunder thut u. s. w.

1. *Singt Jahwe ein neues Lied, Denn Wunder that er, Es half ihm seine Rechte Und sein heiliger Arm,* vgl. Jes 59 16 63 5, der „heilige Arm“ aus Jes 52 10.

2 3^a. *Kund that Jahwe sein Heil Vor den Augen der Völker, Er enthüllte seine Gerechtigkeit, Gedachte seiner Gnade.* Vgl. Jes 52 10. Die צְדָקָה wie oft bei Deuterojesaia die helfende Gerechtigkeit, fast gleichbedeutend mit יְשׁוּעָה. v. 2^c ist reichlich kurz.

$3^{b\text{-}e}$. Vor וֶאֱמוּנָתוֹ ist etwas ausgefallen, wie das Paseq anzeigt, aber schwerlich לְיַעֲקֹב, wie die LXX hat, sondern irgend ein Verb; l. etwa לֹא עָקַב א׳: *Nicht hielt er zurück seine Treue Dem Hause Israel, Es sahen alle Enden der Erde Das Heil unsers Gottes,* aus Jes 52 10. Welche Wunder in v. 1—3 gemeint sind, wird nicht gesagt. Mag gemeint sein, was da will, so spricht der Verf. überaus hyperbolisch, es wäre denn, dass er die grosse messianische Wendung im Auge hätte: aber das ist gewiss nicht der Fall, da nichts auf die Zukunft, alles auf die Vergangenheit hinweist. Es scheint mir, dass er in der Absicht, ein liturgisches Lob- und Danklied zu verfassen, sich einfach von seinen jesaianischen Stellen hat ins Schlepptau nehmen lassen, ohne viel zu fragen, ob die einzelnen Citate alle angebracht seien oder nicht. Dergleichen kennen wir ja auch unter uns.

4 5. Das erste זַמְּרוּ und das zweite בְּכִנּוֹר ist von jemandem hinzugesetzt,

der den vermeintlich defekten zweiten und vierten Stichos vervollständigen wollte. פִּצְחוּ וְרַנְּנוּ für פ׳ רִנָּה nach Jes 52 9; קוֹל זִמְרָה wie Jes 51 3.

6. Da man vor בַּחֲצֹצְרוֹת das vorhergehende Verbum זַמְּרוּ nicht gut brauchen kann, so ist wohl auch hier הָרִיעוּ vorzusetzen. In v. 6[b] scheint wieder das Paseq einen Ausfall, etwa des Wortes אֱלֹהֵינוּ, anzuzeigen.

7 8. v. 7[a] = 96 11[b]. Die Ströme v. 8 sollen in die Hände schlagen wie Jes 55 12 die Bäume; für das aramäische מְחָא in beiden Stellen steht 47 2 das hebr. תְּקַע.

9. *Vor Jahwe, denn er kommt Zu regieren die Erde* u. s. w. vgl. 96 13. Welcher von beiden kompilatorischen Psalmen ist in einem solchen Fall das Original zu nennen? Vielleicht gehört der an sich bedeutsame Schlusssatz beider Pss keinem der beiden Verff. als Eigentum, sondern ist altes Gut des Tempelrituals.

Der Verf., der das Gedicht vermutlich im Auftrage seiner Korporation, der Priesterschaft oder einer Sängerinnung zusammenstellte, hat sich die Sache nicht sauer werden lassen. Der Ps könnte wegen der Posaunen für den Neujahrstag bestimmt gewesen sein wie Ps 47.

Psalm 99.

Ein kunstvolles Gedicht; jede Strophe besteht aus einem Tristichon und einem Distichon von vier Hebungen und schliesst mit einem: Heilig ist er! Die Strophen sind dazu durch allerlei Beziehungen der Tristicha und Disticha auf einander künstlich unter sich verflochten. Der Ps verherrlicht Jahwe und das Königtum und Priestertum, das er Israel gegeben hat.

1—3. *Jahwe ist König — es beben die Völker, Thront auf den Cheruben — es wanke die Erde! Jahwe in Zion ist gross* [*und erhaben*]*; Ja, erhaben ist er über alle Völker, Loben sollen sie deinen Namen, den grossen und hehren, Heilig ist er!* Zu dem Ausdruck „thronend auf den Cheruben“, der dasselbe sagt wie: „er ist König“, s. zu 80 2. Für תָּנוּט, das ganz unbekannt ist, muss man wohl mit LXX תָּמוֹט schreiben. v. 1[b] erinnert an 46 3. In v. 2 glaube ich das וְרָם zweimal schreiben zu sollen; das zweite hat sein Pendant an dem רוֹמְמוּ v. 5 und v. 9, jedesmal beginnt mit diesem Begriff das Distichon. Das zweihebige Monostich am Schluss kehrt v. 5 genau so, v. 9 etwas voller wieder; es sollte wohl von der ganzen Kultversammlung gesungen werden.

4 5. *Und Königsmacht, du hast sie aufgerichtet, Geradheit, Recht und Gerechtigkeit Hast du in Jakob ausgeführt. Erhebt Jahwe, unsern Gott, Und huldigt vor dem Schemel seiner Füsse, Heilig ist er!* Den Relativsatz מִשְׁפָּט אָהֵב, (des Königs,) der das Recht liebt, halte ich für eingesetzt von den Herausgebern des Psalters. Diese Gelehrten, nicht so unbedingte Freunde des Königtums, wollten dies auch nicht so unbedingt in einem Volksbuch gepriesen sehen — in Ps 72 haben sie zu dem Mittel gegriffen, den Königspsalm in einen messianischen Ps umzuwandeln. מִשְׁפָּט kehrt ja gleich im zweiten Stichos wieder. Der Autor aber und der Kreis, dem er angehört, wollen die von Jahwe gegründete Königsmacht an sich hochgeschätzt wissen und können hier den Dank für ihre Begründung nicht dadurch abschwächen, dass sie die, selbstverständlich auch von ihnen zugestandene Klausel anbringen, der König müsse

auch das Recht lieben. Die Königsmacht ist ohne Zweifel die hasmonäische, da der Ps nicht vorexilisch sein kann. Indem Jahwe sie einsetzte (Ps 2), hat er Israel redlich und gerecht behandelt, denn erst das Königtum ist das Symbol und die Garantie einer gefestigten und ausgereiften Staatsordnung und vor allem der nationalen Selbständigkeit. Der „Schemel seiner Füsse" ist zwar Jes 66 1 die Erde, hier aber deutlich genug der Tempelberg s. v. 9: offenbar liegt eine exegetische Umdeutung der Stelle Tritojesaias vor.

6 7. *Mose und Aharon sind unter seinen Priestern, Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen, Die zu Jahwe rufen und die er erhört; In der Wolkensäule redet er zu ihnen, Die seine Zeugnisse bewahren und die Satzung, die er ihnen gab,* [*Heilig ist er!*]. Wie in Ps 110 Simon ein „Priester um Jahwes willen" genannt wird, so heisst es hier, Mose und Aharon seien unter Jahwes Priestern, deren Oberhaupt ja der hasmonäische König ist, Samuel sei unter denen, die zu ihm rufen, also wieder unter den gegenwärtigen Fürbittern und Leitern des Volkes. Diese Verse machen den Ps zu einem interessanten und wichtigen religiös-politischen Dokument. Es kommt bei ihnen nicht darauf an, etwa den leiblichen Zusammenhang der Priester des zweiten Tempels mit den genannten drei Männern (Samuel wird ja später wenigstens zum Leviten gemacht) hervorzuheben, noch weniger wollen sie sagen, dass irgendwelche Männer unter den Zadokiden an persönlicher Bedeutung einem Mose u. s. w. gleichkommen, aber sie behaupten, jene Vermittlung eines vollen Verkehrs zwischen Gott und Volk, die durch jene drei Männer dargestellt wurde, sei auch jetzt vorhanden. Eine kühne, aber eine für die Priester des zweiten Tempels notwendige Behauptung, ebenso notwendig, wie für das Oberhaupt der katholischen Kirche die Behauptung der fortdauernden Inspiration. Die „Götter", wie die Pharisäer die Hasmonäer nennen, konnten sich in ihrer geistlich-weltlichen Herrscherstellung nur durch solch kühne Selbstverherrlichung halten; sie mussten dem Volk die Garantie bieten, dass seine Interessen durch das königliche Priestertum bei Gott durchaus genügend vertreten seien. Selbst die Wolkensäule, sagt das Distichon, wenn sein Anfang nicht alteriert ist (man sollte eine Form von רוּם erwarten wie v. 2^b 5 9), ist auch jetzt noch da. Vielfach findet man bei nachexilischen Schriftstellern das Gefühl, dass ihre Zeit der unmittelbaren Gegenwart Gottes entbehre: die „Sadducäer" hatten naturgemäss die Tendenz, der entgegengesetzten Meinung zum Durchbruch zu verhelfen und sich und das Volk glauben zu machen, dass erst jetzt die Höhe der Geschichte gekommen sei oder bald kommen werde (Ps 2 85). שָׁמַר v. 7 bedeutet nicht sowohl „beobachten" als „in Verwahrung haben." Bei dem חֹק, das diese neuen Mose und Aharon verwalten, erinnert man sich unwillkürlich der Behauptung von Ps 94 20, dass sie nach dem חֹק Unheil schaffen. Das הוּא קָדוֹשׁ ist am Schluss wohl nur versehentlich ausgefallen.

8 9. *Jahwe, unser Gott, du erhörst sie, Ein vergebender Gott bist du ihnen geworden, Doch Rache übend für Angriffe auf sie. Erhebt Jahwe, unsern Gott, Und huldigt vor seinem heiligen Berge, Heilig ist Jahwe!* Das alte Wort Ex 34 7 findet hier eine eigentümliche Anwendung: Gott vergiebt seinen Fürsten und Priestern, den Hasmonäern, aber er bestraft streng, was ihnen

angethan wird. v. 8c ist im jetzigen Wortlaut nicht verständlich: rächend wegen ihrer Thaten, und die Emendation נָקָם bessert nichts, da sie auf dasselbe hinauskommt und den, übrigens sinnlosen, Gedanken: hinwegsehend über ihre Thaten, keineswegs hervorbringt. Da עֲלִילָה schwerlich passivisch verstanden werden kann („das was ihnen gethan wird"), auch nicht blos im schlechten Sinne vorkommt, so schlage ich תַּעֲלוּלֵיהֶם vor, vgl. Jes 66 4: wegen ihrer Insultierungen (durch äussere und besonders innere Gegner). Der Kehrvers v. 9c wird ursprünglich ebenso gelautet haben wie vorher, also etwa קְדוֹשׁ יהוה.

Ps 99 ist unter den Kundgebungen der „Sadducäer" (Ps 2 18 20 21 68 72 89 101 110) eine der wichtigsten. Aus dem Ausdruck „Königsmacht" v. 4 ist zwar zu schliessen, dass das Oberhaupt „Jakobs" die Stellung eines Königs einnahm, aber wohl nicht ohne Weiteres, dass er auch den Titel formell führte. Man sieht aus Ps 110, dass die Annahme des Titels von langer Hand vorbereitet war, andererseits hat Aristobul I, obwohl er den Titel annahm, sich auf seinen Münzen noch nicht König genannt. Der Ps könnte also schon etwa unter Simon entstanden sein, schwerlich aber früher. In den Charakter der Parteien führen solche Dichtungen besser ein, als alle historischen Nachrichten.

Psalm 100.

Dreihebige Dreizeiler. „Ein Psalm zum Lobopfer."

1 2. עָבַד dienen, nämlich mit Opfern vgl. Jes 19 21 23. „Alle Welt" v. 1 ist nicht die ganze Menschheit, sondern ganz Israel, wie v. 3 zeigt, doch liegt darin die Empfindung, dass alle Menschen dem allein wahren Gott dienen sollten.

3. Das erste הוּא, in v. 3a, ist nur Kopula wie im Aramäischen. *Er hat uns gemacht und sein sind wir.* עָשָׂנוּ bedeutet wohl nicht blos: er hat uns geschaffen (wie andere Menschen auch), sondern er hat uns zu dem gemacht, was wir sind, zu seinem auserwählten Volk; vgl. zu diesem prägnanten Gebrauch von עָשָׂה Jes 66 2. וְלֹא gehört zu den 15 von der Mass. gezählten Stellen im AT, wo fehlerhaft לֹא für לוֹ geschrieben ist; לֹא ist nicht grade unmöglich: nicht unser Verdienst ist es, dass wir das auserwählte Volk sind — aber לוֹ ist natürlicher und der Fortsetzung mehr angemessen.

4. „Seine" Thore sind natürlich die des Tempels. Es scheint, dass der Ps beim Einzuge des Volkes in die Vorhöfe von den Tempelsängern gesungen werden sollte.

5. Die beiden ersten Stichen sind zu kurz; vielleicht, dass in beiden ein Jubelruf wie הַלְלוּהוּ zu ergänzen ist.

Eine rein liturgische Komposition.

Psalm 101.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Gelübde eines Regenten, Regentenspiegel.

1 2a. Der Anfang ist höchst sonderbar: der Dichter will seine eigene Tugendhaftigkeit besingen und diesen Gesang Jahwe widmen? Ich glaube, אָשְׁמְרָה für אָשִׁירָה lesen zu dürfen, da diese beiden Wörter öfter mit einander vertauscht sind, und streiche אֲזַמְּרָה als unberufene Vervollständigung des

zweiten Stichos: *Liebe und Recht will ich wahren, Vor dir, Jahwe,* eigentlich: für dich, deinetwegen, *Will Acht geben auf den Handel des Redlichen, Er komme vor mich.* v. 2a ist von Hitzig und Bickell richtig verstanden und behandelt; הִשְׂכִּיל bedeutet „Acht geben" wie 41 1; תָּבוֹא אֵלַי bezieht sich auf דֶּרֶךְ. Der Regent übt eine doppelte Pflicht, die der חֶסֶד, indem er sich um die Schwachen kümmert, die des מִשְׁפָּט, indem er die Redlichen richtet, ihnen Recht schafft. מָתַי muss von jemandem hinzugesetzt sein, der תָּבוֹא als 2. pers. ansah.

2b 3a. Der Dichter führt in seinem Hause selber einen redlichen Lebenswandel und nimmt sich nichts Schlechtes vor, giebt sich nicht damit ab. Übrigens hangen im Orient Königshaus und Staat eng zusammen.

3b 4. עֹשֵׂה inkorrekt für עֲשׂוֹת s. Ges.-Kautzsch26 § 75n. סֵטִים für שְׂטִים, Verirrungen, nur hier. *Verkehrtes Herz ist mir fern, Böses kenne ich nicht,* will ich nicht kennen.

5. Er vernichtet den, der den Nächsten verleumdet, kann den nicht ausstehn, der „weiten Herzens", prahlerisch, aufgeblasen ist (Prv 21 4 vgl. 28 25). מְלוֹשְׁנִי, Part. Poel mit archaistischer Endung, ist denom. von לָשׁוֹן (das Hiph. in derselben Bedeutung Prv 30 10); das Qrē will die sonderbare Aussprache mᵉlŏschni. גְּבַהּ stat. constr. zu גָּבֹהַּ (neben גִּבֹהַּ). Zu אוּכַל ist ein לָשֵׂאת hinzuzudenken.

6. Dagegen nimmt er die „Treuen im Lande" (vgl. 35 20) an seinen Hof und die Redlichen zu Dienern.

7. *Wer Lügen redet, hält sich nicht Vor meinen Augen* vgl 102 29.

8. לַבְּקָרִים, jeden Morgen, immer wieder. Die Gottlosen des Landes mögen besonders die abtrünnigen Juden sein vgl. I Mak 9 73.

Da von diesen Abtrünnigen nur so kurz gesprochen wird, so ist nicht durchaus nötig, mit Hitzig den Jonathan für den Verf. dieses nicht uninteressanten Regentenspiegels zu halten, aber allerdings wird diese Vermutung nicht so weit von der Wahrheit ab sein; nur wegen der Leute „hoch von Augen und weiten Herzens" könnte man geneigt sein, eine spätere Zeit vorzuziehen, wo die Hasmonäer sich einer Opposition der Frommen gegenüber fanden.

Psalm 102 1–12 (24 25a).

Dreihebige Sechszeiler. „Gebet eines Unglücklichen, wenn er verschmachtet und vor Jahwe seine Klage ergiesst."

2 3. Lauter stehende Wendungen. v. 3 fast wörtlich gleich 69 18. In v. 3a mag das Paseq den Ausfall eines י = יהוה anzeigen: *Nicht verbirg dein Antlitz, Jahwe, Vor mir zur Zeit meiner Not.* LXX liest תַּסְתֵּר für תַּסְתֶּר, vielleicht besser, vgl. 69 18.

4–6. Zu v. 4a vgl. 37 20. LXX liest für בְּעָשָׁן besser כְּעָשָׁן. v. 4b: *Und meine Gebeine sind versengt* (69 4) *wie von Feuersglut.* In v. 5a, wo הוּכָּה, ist geschlagen, inkorrekt für הֻכָּה steht, scheint כָּעֲשָׂב eine aus v. 12 genommene Beischrift zu יָבֵשׁ zu sein: *Geschlagen ist und verdorrt mein Herz, Vergass ich ja doch, mein Brot zu essen* vgl. Hi 33 20. Dass das Gebein dem Fleisch anhaftet, wie es jetzt v. 6 heisst, darüber ist doch nicht zu klagen — ist es bei gesunden Menschen anders? Ähnlich unsinnig ist der MT in Hi 19 20 ver-

derbt, wo jedoch LXX den richtigen Text hat. Der Kranke hat umgekehrt das Gefühl, dass das (sonst bewegliche) Fleisch an den Knochen klebt (vgl. Thr 4 8). Ich schlage daher vor, das לְ zu versetzen: לְעַצְמִי בְּשָׂרִי; das Verb. im Sing. fem. (der übrigens den Anlass zur falschen Umstellung des לְ gegeben haben wird) bei dem sachlichen Plur. nach Ges.-Kautzsch[26] § 145k: *Von meinem lauten Stöhnen klebt An meinen Knochen mein Fleisch.*

7—9. Der Dichter gleicht dem Pelekan in der Wüste — ob wirklich קָאַת den Pelekan bezeichnet, ist ungewiss —, der Eule in den Ruinen. v. 8: *Ich wache und klage Wie ein einsamer Vogel auf dem Dache,* l. וְאֶהֱמָיָה mit Olshausen u. a. (55 18). v. 9: מְהוֹלָלַי, die wider mich sich thöricht geberden; vielleicht spricht man besser das Poel aus מְהוֹזְלַי: *Die mich verhöhnen, schwören bei mir,* gebrauchen meinen Namen als Beispiel eines Verfluchten, vgl. Jes 65 15 (Ps 72 17).

10—12. *Denn* ich bin wirklich das Bild eines ganz unglücklichen Menschen. Asche, in der der Trauernde sitzt (Hi 42 6), ist sein Brot, mit (nicht „unter") Thränen mischt er seinen Trank. v. 11[b] erinnert an Hi 27 21 30 22. In v. 12[a] l. mit Bickell nach LXX נָטָיוּ, neigten sich wie ein (abendlicher) Schatten. Damit ist das Gedicht zu Ende.

Zu dieser Dichtung findet sich in **24 25**[a] ein Citat aus einem anderen Gedicht, vier Stichen zu abwechselnd drei und zwei Hebungen: *Er hat gebeugt auf dem Wege meine Kraft, Verkürzt meine Tage; Ich sage: mein Gott, nimm mich nicht weg In der Hälfte meiner Tage!* Das Leben ist in דֶּרֶךְ als eine Wanderung gedacht, in deren Mitte die Kraft versagt. תַּעֲלֵנִי kommt nur hier in dem Sinn wegnehmen vor; an ein Aufsteigen der Seele zu Gott (Koh 3 21) darf man des Zusammenhangs wegen nicht denken. Das Citat ist, wie öfter, um ca. 20 Stichen von seinem richtigen Ort entfernt, weil die Kolumnen ca. 20 Zeilen enthielten.

Aus der eigentümlichen Überschrift v. 1 lässt sich vielleicht der Schluss ziehen, dass das Gedicht 102 2–12 aus einem Gebetbuch in unsere Sammlung verpflanzt worden ist. Möglicherweise hat es einen befriedigenderen Schluss nur durch Zufall verloren.

Psalm 102 13—21 25[b]—29 22—23.

Vierhebige Sechszeiler. Ausblick auf die eschatologische Zeit, wo Jahwe, der Ewige, Zion für immer wiederhergestellt haben wird und alle Völker ihm dienen.

13—15. v. 13, durch ein וְ unsinniger Weise an das vorhergehende Krankengebet angeheftet, ist aus Thr 5 19 entlehnt, wo besser כִּסְאֲךָ für זִכְרְךָ, dein Name, steht; letzteres stammt aus Ex 3 15. v. 14[b]: *Wenn es Zeit ist, sie zu begnadigen, wenn gekommen der Termin.* In חֶנְנָהּ ist das ĕ doch wohl aus ĭ hervorgegangen, nicht aus ă (Olshausen S. 282). Der Termin ist der eschatologische. Dass כִּי nicht „denn" heissen soll, muss beim flüchtigsten Nachdenken klar sein; der Verf. geriert sich durchaus nicht als Prophet, kann also nicht sagen wollen, dass der Termin schon da sei. v. 15: *Denn deine Knechte lieben ihre Steine Und selbst ihren Staub haben sie gern.* חוֹנֵן, für jemand oder etwas חֵן, Neigung, hegen. Das כִּי motiviert die indirekte Bitte v. 14.

16—18. Die Völker und ihre Könige werden Jahwe fürchten und bewundern, wenn (כִּי) er Zion gebaut (vgl. Jes 60) und sich darin in seiner Lichtglorie (Jes 24 23 Ps 85 10) niedergelassen haben wird, wenn er das Gebet seiner Knechte (um das Kommen des Reiches) erhört hat. v. 17b ist zu kurz; l. mit LXX וְנִרְאָה und ergänze am Schlusse etwa בְּקִרְבָּהּ. עֲרֻעָר, nur hier (nicht Jer 17 6), ist unverständlich. עָרַעַר bedeutet entblössen oder niederreissen; also: der Zerstörte? oder: der (von Kleidern) Entblösste? Vielleicht schrieb der Verf. הָאֲרֵאל, der Gottesherd, d. h. Zion. Auch das zweimalige תְּפִלָּה ist Verdacht erregend.

19—21. *Geschrieben wird dies für ein späteres Geschlecht, Und ein Volk, das noch zu erschaffen ist, wird Jahwe loben, Wenn Jahwe herabgeblickt haben wird aus seiner heiligen Höhe, Vom Himmel herab auf die Erde geschaut, Zu hören* u. s. w. Was jetzt noch Hoffnung ist, wird einst Erfüllung sein; dann sollen die glücklichen Augenzeugen der besseren Zukunft sich der Zeit erinnern, wo Zion im Staube lag und um Wiederherstellung betete, um für die Erhörung desto freudiger zu danken. v. 21 nach 79 11; der erste Stichos ist zu kurz, l. הָאֲסִירִים nach LXX. v. 22 23 scheinen vergessen und an falscher Stelle nachgetragen zu sein, s. u. zu v. 29.

25b—28. Ob v. 25b der Schluss einer im Übrigen zerstörten Strophe oder ein Citat zu v. 28b ist, bleibe dahingestellt. v. 26ff.: *Vordem hast du die Erde gegründet, Und das Werk deiner Hände sind die Himmel: Sie vergehen, doch du bleibst, Ja, alle zerfallen sie wie ein Kleid, Wie ein Gewand wechselst du sie, und so wechseln sie, Doch du bleibst derselbe, und dein Leben ist ohn' Ende.* Die Strophe ahmt Jes 51 6 nach. Jahwes Ewigkeit ist der Trost und Hoffnungsgrund für die Frommen, sie verbürgt ihnen das ewige Heil. יִתָּמוּ v. 28b Niph. in Pausa; da es masc. ist, so wird vorher יָמֶיךָ statt שְׁנוֹתֶיךָ geschrieben gewesen sein.

29 22 23. Wenn die Himmel auch vergehen, die „Söhne deiner Knechte", das Volk, das noch erst „zu schaffen ist" v. 19, unsere Nachkommen, werden „wohnen", Bürger des neuen Reiches sein. An diesen Vers schliesst sich v. 22f. aufs Beste an. Die Nachkommen, die Jahwe preisen sollen v. 19, werden Jahwes That der Wiederherstellung in ihren Gottesdiensten verherrlichen v. 22, *Wenn die Völker sich versammeln zumal Und die Königreiche, Jahwe zu dienen,* in der messianischen Zeit, wo Gottes Reich die ganze Erde umfasst (vgl. Jes 45 20).

Wer Ps 102 1–12 und v. 13ff. für Ein Gedicht ansieht, muss gegen Stil, Sinn und Inhalt vollkommen gleichgiltig sein oder den Verf. für geistesgestört halten. Das Gedicht v. 13ff. ist jünger als Ps 79 (s. v. 21), also nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh.s entstanden. Aus v. 13f. ist nicht gerade zu schliessen, dass zur Zeit seiner Abfassung Jerusalem völlig in Trümmern lag, aber sein Zustand kann auch nicht befriedigend gewesen sein. Unmittelbare Not und Drangsalierung durch Fremde ist allerdings nicht vorhanden, wenn auch einzelne Juden nach v. 21 zu leiden haben. Ich möchte am ersten das Gedicht in die Zeit Jonathans setzen. Der Verf. scheint nicht darauf zu rechnen, dass er und seine Zeitgenossen noch den Anbruch der messianischen Herrlichkeit erleben werden.

Psalm 103.

Dreihebige Vierzeiler. Lobpreisung Jahwes, vor allem seiner Barmherzigkeit und Langmut.

1 2. Der Plur. קִרְבִּי, mein Inneres, nur hier, vielleicht nach Analogie von מֵעַי. גְּמוּלָיו übersetzt Luther vollkommen sinngemäss mit „was er dir Gutes gethan hat".

3 4. Die Aufzählung alles dessen, was Jahwe der Seele gethan hat, in Participien wie oft. Die weiblichen Suffixe auf י sind wohl nicht blos gelehrte Archaismen oder Aramaismen, sondern mögen sich in der Volkssprache länger erhalten haben; das scheint daraus hervorzugehen, dass sie sich in alten Volksbüchern finden, wo sie allerdings vom Qrē regelmässig unterdrückt werden, vgl. z. B. II Reg 4 2ff. An תַּחֲלוּאִים, Krankheiten, erkennt der Einzelne am ersten, dass er Sünden hat, vgl. Ps 32. Die Krankheiten bildlich umzudeuten, ist hier so willkürlich wie überall.

5 6. Da עֲדִי, Schmuck, keinen Sinn giebt, הַשְׂבִּיעַ sonst nicht mit בְּ konstruiert wird, so lese ich הַמַּשְׂבִּיעַךְ טוֹב עֲדָנֶיךָ: *Der dich sättigt mit den besten deiner Wonnen,* vgl. Jer 51 34 Ps 36 9. v. 5b mag auf sagenhaften Vorstellungen vom Adler beruhen; zur Not kommt man jedoch mit der jährlichen Mauserung der Vögel aus. v. 6: *Gutthaten übt Jahwe, Rechtsthaten zu Gunsten aller Vergewaltigten.* מִשְׁפָּטִים im Plur. wegen des parallelen צְדָקוֹת יהוה, der Bethätigungen seiner Treue, vgl. Mch 6 5. Ähnlich wie in dieser Michastelle, wird auch in der folgenden Strophe

7 8 Jahwes Führung der Israeliten zur Zeit und durch Vermittlung des Mose hervorgehoben; seine „Wege" sind seine Absichten. v. 7 erinnert an Ex 33 19, v. 8 an Ex 34 6, die Lieblingsstelle vieler Psalmdichter. הוֹדִיעַ mit dem dat. pers. statt mit dem doppelten Acc.

9 10. v. 9 aus Jes 57 11, nur יִטּוֹר (bewahren, nämlich אַפּוֹ, seinen Zorn), nach Jer 3 5; der Verf. citiert aus dem Gedächtnis.

11 12. כִּי, sondern. Zu v. 11 vgl. Jes 55 8 Ps 36 6. Für גָּבַר l. mit Hupfeld גָּבְהָה. Bei den Sünden handelt es sich natürlich hauptsächlich um deren Folgen, die Strafen, das Unglück.

13 14. Jahwe behandelt seine Verehrer mit väterlicher Nachsicht, weil sie aus menschlicher Schwachheit sündigen. יִצְרֵנוּ, unser Gebilde, unsere Entstehung aus Erde, spielt auf Gen 2 7, vielleicht auch auf c. 8 21 an. Zu זָכוּר s. Ges.-Kautzsch[26] § 50f.

15 16. Die menschliche Schwachheit erinnert den Autor an die menschliche Vergänglichkeit, die er nach bekannten Vorbildern schildert (Jes 40 6ff. Hi 14 1 2 Ps 90 5f.); v. 16b = Hi 7 10. Das führt, nach denselben Vorbildern,

17 18 zur Hervorhebung der Ewigkeit der göttlichen Gnade. Dieser Vierzeiler ist mit allerlei Vermehrungen belastet; עַל־יִרְאָיו v. 17a wird sogar von ganz unkritischen Exegeten aus dem Text gewiesen; מֵעוֹלָם streicht Bickell in demselben Stichos mit Recht, denn der Verf. will, wie v. 17b zeigt, sagen, dass die Gnade sich über den Tod des Frommen hinaus auf dessen Nachkommen

erstreckt; in v. 18, der sich an Ex 20 6 anlehnt, tilgt Bickell לַעֲשׂוֹתָם, das in der That unnötig, prosaisch und metrisch lästig ist. Jetzt folgt eine allgemeine Verherrlichung Jahwes, besonders seiner Machtherrlichkeit, die man für einen liturgischen Zusatz halten würde, wenn nicht auch sonst dem Gedankengang Strenge und Geschlossenheit vielfach mangelte.

19 20. Jahwe beherrscht von seinem Thron im Himmel aus das All; ihn sollen seine Engel loben, die starken Helden, die sein Wort ausrichten. Streiche v. 20c mit Hitzig u. a.; wahrscheinlich steckt eine arg entstellte Variante zu v. 20b darin.

21 22. Ob die Heerschar Jahwes (l. nach 148 3 Ktīb צְבָאוֹ) und seine Diener von den Engeln verschieden sind, darüber könnte man streiten; wahrscheinlich gehören die Sterngeister und Wesen wie הָרוּחַ I Reg 22 19ff., vielleicht sogar die Cheruben u. dgl. dazu. v. 22c ist zu streichen; es scheint ein Zeuge von dem einstmaligen engen Aufschliessen des 104. Ps auf den 103. zu sein, wenn ihn nicht einfach der Herausgeber hinzugesetzt hat.

Eine geschmackvolle Zusammenstellung von allerhand schönen Sentenzen aus einer ziemlich umfangreichen Lektüre. Nur eschatologische Sätze fehlen; der Dichter ist offenbar mit der Gegenwart zufrieden. Dass der Ps jung ist, liegt auf der Hand.

Psalm 104.

Dreihebige Zehnzeiler. Schilderung der Herrlichkeit Jahwes und seines wunderbaren Waltens in der Natur, im Anschluss an Gen 1.

1—4. Warum v. 1a nicht zum Ps gehören soll, verstehe ich nicht. v. 2a bildet mit v. 1c (vgl. Hi 40 10) ein Distichon: *Dich hüllend in Licht wie in einen Mantel,* in das überhimmlische Licht, das nach Gen 1 3 zuerst geschaffen wurde und das nicht für die Erde bestimmt, vielmehr den Menschen unzugänglich ist (I Tim 6 16), ausser etwa Männern wie Henoch; nur bisweilen nimmt man bei einer Theophanie einen Schimmer davon wahr, doch wird es nach der späteren Eschatologie künftig mit Jahwe auf den Zion herabkommen (s. z. B. Jes 60 19f.). Da wieder v. 2b und 3a zusammengehören, so schreibt man vielleicht besser הַנּוֹטֶה, um so lieber, als ein ה vorhergeht. Zuerst die Erschaffung des Himmels, die auch Gen 1 auf die des Lichtes folgt. Von den beiden Stichen lehnt sich der erste, v. 2b, an Jes 40 22 an; der zweite v. 3a: *Er bälkt seine Söller im Wasser* ist eine schöne Umschreibung von Gen 1 6 und macht auf das Wunder aufmerksam, dass das schwere, obgleich von Gott leicht wie ein Zeltteppich ausgespannte Himmelsgewölbe mitten im Wasser des Urmeeres, das sich halb über, halb unter ihm befindet, scheinbar ohne Halt festgelegt ist. Es ist ein mächtiges Holzdach, über dem Jahwe wohnt wie etwa der Gottesmann Elisa auf dem Dach seiner sunamitischen Gastfreunde II Reg 4 10. Will er von da einen Ausflug auf die Erde machen, so bedient er sich der Wolke als eines Fahrzeugs (Jes 19 1), des Windes als eines geflügelten Reittieres (18 11); Wolken und Winde gehören dem Himmel an. Auch dienen ihm die Winde und „lohendes Feuer", die Blitze, als Boten v. 4, als Ausrichter seiner Befehle (103 20). Für לְהַט schreibt man, da אֵשׁ fem. ist, wohl besser לְהָטָה oder (mit Bickell) וְלֶהָט wegen des vorhergehenden Plur.

5—9. Nach der Schöpfung des Himmels die der Erde und des Meeres. Grundfesten muss die Erde haben, wenn man auch nicht weiss, worauf sie „eingesenkt" sind (Hi 38 6), jedenfalls steht sie fest für ewig. In v. 6–9 müssen v. 8 und 9 ihre Stelle vertauscht haben, denn v. 9 schliesst sich unmittelbar an v. 6 7 an, v. 8 bildet den Übergang zum Folgenden. v. 6: *Die Urflut deckte sie* (l. כְּסָתָה) *wie ein Gewand, Auf den Bergen standen die Wasser.* Dass die Erde vom Wasser bedeckt war, kam daher, dass das Meer und „das Trockene" noch nicht geschieden waren Gen 1 9. v. 7, der nun die Scheidung erzählt, sucht die dramatische Darstellung von Hi 38 mit der trockenen Physik von Gen 1 zu vereinigen. v. 9 hat deutlich genug dasselbe Subj. wie v. 7, giebt übrigens Hi 38 8–11 matt und farblos wieder. In v. 8 ist יֵרְדוּ der höchst thörichte Einsatz eines Abschreibers oder Lesers, der den Zusammenhang missverstand, denn da in v. 6 die Berge schon genannt sind, so kann hier nicht mehr von ihrer Entstehung geredet werden; beide vielmehr, die Berge und die Thäler steigen aus den zurückweichenden Wassern hervor an den ihnen angewiesenen Ort, damit „sichtbar werde das Trockene", wie es Gen 1 9 heisst. Indem nun der Dichter die Vegetation nach Gen 1 11 f. abhandeln will, hält er sich, wenn auch nicht mit peinlicher Genauigkeit, sondern mehr äusserlich an die Einteilung des Festlandes in Berge und Thäler, wie er sie v. 8 gemacht hat. Es scheint aber, dass in v. 10–18 eine Umstellung stattgefunden hat, da jetzt die Menschen und ihre Haustiere sonderbar zwischen die freien Tiere eingeschachtelt sind. Die einfachste Hilfe scheint mir darin zu bestehen, dass man v. 16–18 vor v. 13 setzt. Die nächste Strophe wäre dann

10—12 16 17. Statt der Wasser, die früher die Erde bedeckten, haben jetzt die Thäler ihre Bäche, sagt v. 10; durch sie werden alle Tiere vor Durst geschützt, auch die Tiere der Prärie, für die der Mensch nicht sorgt v. 11. An den Bächen wachsen v. 12 Bäume auf, die wieder die Vögel anziehen. Baethgen lässt die Vögel des Himmels nicht über den Bächen, sondern über den Wildeseln wohnen und findet darin ein Bild von „reizender Naturwahrheit"; das ist wenigstens gut gemeint, doch lässt sich die Naturwahrheit dieses Bildes bei der Unnahbarkeit der Wildesel schlecht kontrollieren. v. 16: Auch die Bäume, die kein Mensch gepflanzt hat, die nur Gott pflanzen konnte, bekommen zu trinken, selbst auf den Abhängen des Libanons. Für die צִפֳּרִים v. 17a hätte man lieber einen bestimmten Vogelnamen, v. 17b bringt wenigstens einen: *Der Storch, dessen Haus Cypressen sind.* Mit dem Libanon und seinen Bäumen hat der Verf. schon die Berge erwähnt, mit denen die folgende Strophe

18 13—15 beginnt: *Berge, die höchsten, sind für die Steinböcke, Felsen sind eine Zuflucht für die Klippdachse.* Und auch hier giebt es Wasser v. 13: *Er tränkt die Berge aus seinen Söllern, Aus des Himmels Krügen wird die Erde satt.* Die Berge erhalten ihr Wasser durch den Regen, aus dem Himmel, Jahwes Söllern (v. 3), wo sich die Vorratskammern für die Atmosphärilien befinden. Bekanntlich ist für Palästina der Regen im Allgemeinen wichtiger, als die spärlichen Wasserquellen, von denen die vorhergehende Strophe sprach, und so kommt bei Erwähnung des Regens der Verf. auf die Menschen zu

sprechen. Dass er in v. 13b gesagt haben sollte: „aus der Frucht deiner Werke“ wird die Erde satt, kann ich nicht glauben. Er mag für מפרי מעשיך geschrieben haben: מִפַּכֵּי שָׁמַיִם, aus den Krügen des Himmels vgl. Hi 38 37, vielleicht auch nur מִפָּכָיו, dem dann, als es in מִפְּרִי verdarb, das מַעֲשֶׂיךָ freihändig hinzugefügt wäre. v. 14: infolge des Regens giebt es nun Gras für das Hausvieh des Menschen und Korn u. s. w. für ihn selbst. Ob עֲבֹדָה die Bedeutung „Gebrauch“, „Nutzen“ haben kann, ist mir zweifelhaft; es bedeutet sonst Arbeit, Werk, Bedienung. Da das Wort hier mit בְּהֵמָה, Haustiere, parallel geht, so scheint es die Arbeitstiere des Menschen zu bezeichnen und ist vielleicht besser עֲבֹדָה auszusprechen. Die Infinitive mit לְ in v. 14c 15b hangen von einem nicht ausgesprochenen, aber sachlich im Vorhergehenden enthaltenen Satz ab: er schickt den Regen; glätter wäre die Darstellung, wenn es auch v. 14a schon hiesse: לְהַצְמִיחַ. In v. 15a und 15c werden die Inff. durch das verb. fin. abgelöst: *Und damit der Wein erfreue* u. s. w. (in Jdc 9 13 erfreut der Wein auch die Götter). v. 15b: *Um glänzen zu machen* (צָהַל für צָהַר) *das Gesicht von Öl*, das, reichlich auf das Haupthaar geschüttet, die Wangen herunterläuft vgl. 133 2. Brot als Stütze wie Jes 3 1b Gen 18 5. Nach Gen 1 14ff. kommen jetzt

19–23 die Gestirne zur Sprache. Der Mond ist hauptsächlich dazu da, um nach ihm den Festkalender zu bestimmen (in Gen 1 ist v. 14b übrigens ein jüngerer Einsatz). v. 20: die Nachtzeit gehört dem „Wild des Waldes“. In v. 21b setzt וּלְבַקֵּשׁ, poscendo, das Part. fort. Der Verf. könnte noch den ursprünglichen Text von Hi 38 39 40 gelesen haben. v. 22: *Strahlt die Sonne auf, so ziehen sie sich zurück.* Dann kommt nach v. 23 für den Menschen die Zeit, hervorzukommen und sein Feld, unbelästigt von den wilden Tieren, zu bearbeiten. Der Reichtum und die weise Ökonomie im gottgeordneten Haushalt der Natur fordert den Dichter auf, laut die Fülle und die Weisheit der göttlichen Schöpfungen zu rühmen und noch das nachzuholen, was er bisher nicht anbringen konnte:

24–26 *Wie viel sind deine Werke* [*Und deine Wunder*], *Jahwe;* vor dem Gottesnamen mag ein וְנִפְלְאוֹתֶיךָ ausgefallen sein; *Sie alle hast du in Weisheit geschaffen, Voll ist die Erde von deiner Schöpfung;* קִנְיָן eigentlich: Besitz, Erwerb; die Welt ist Gottes Haus, was darin ist, sein Besitz; *Da ist das Meer, das du gebildet, Gross und weitgedehnt,* eigentlich: breit von Seiten, *Darin ein Gewimmel ohne Zahl, Kleine Tiere mit grossen, Dort gehen die Schiffe, Der Livjathan soll darin spielen.* Hinter זֶה הַיָּם, das für einen Stichos zu kurz ist, setze ich das זֶה יָצַרְתָּ ein, das v. 26b überfüllt; vielleicht weisen die beiden Paseq hinter den beiden זֶה darauf hin. לְשַׂחֶק־בּוֹ ist schon in alter Zeit absurder Weise dahin missverstanden worden, dass Jahwe mit dem Livjathan spiele s. zu Hi 42 20 LXX. Gemeint ist mit diesem Tier alles, was an wirklichen und sagenhaften Ungeheuern (vgl. die Jonasage) im Meere lebt, die תַּנִּינִים von Gen 1 21.

27–30. Sie alle erwarten, von Gott zur rechten Zeit ihre Nahrung zu erhalten v. 27; *Du giebst ihnen, sie lesen auf* u. s. w. v. 28. Beide Verse stimmen fast wörtlich mit 145 15 16 überein. v. 29 enthält nur drei statt vier Stichen; Bickell ersetzt den mutmasslichen Ausfall sehr geschickt durch das

vor יִבָּהֲלוּן eingeschaltete תִּתְעַלָּם יִבְלוּ: *Du verbirgst dein Antlitz* [*so verfallen sie, Du verhüllst dich*], *sie sind bestürzt* u. s. w. v. 29b c erinnern an Hi 34 14 15. תִּסֵּף nach phonetischer Orthographie für תֹּאסֵף. v. 30: wenn dann Gott seinen Odem wieder „entsendet", so werden neue Schöpfungen ins Leben gerufen; nach v. 30b: *Du erneuerst das Angesicht der Erde*, scheint der Verf. daran zu denken, dass jedes Frühjahr die Vegetation und ein guter Teil der Tierwelt neu ist.

31–35. Schlussstrophe. Ganz eigenartig ist v. 31: *Es sei Jahwes Ehre für immer* — das könnte freilich noch heissen: er werde immer geehrt, aber — *Es freue sich Jahwe seiner Werke!* Das klingt mehr nach einem Wunsch für einen Menschen, als für den Weltschöpfer (vgl. zu 18 47). v. 32 macht das dann reichlich wett. Dass die Erde vor Jahwes Blick erbebt, die Berge von seiner Berührung rauchen, hat natürlich nichts zu thun mit — der Sünde! Es wäre interessant zu wissen, ob der Verf. v. 32b von Vulkanen oder nur von Waldbränden spricht. בְּחַיָּי v. 33: so lange ich lebe. Die Sünder und Abtrünnigen v. 35 sind solche, die sich um den Weltschöpfer nicht kümmern oder nicht an ihn glauben 1 1. Auch hier wie in Ps 103 (und im B. Hiob) keine Berührung der eigentlichen Eschatologie, für die in der That um so weniger Raum ist, je mehr man die gegenwärtige Schöpfung vortrefflich und vollkommen findet. v. 35c gehört nicht dem Dichter, sondern einem Sammler oder Liturgen; das Halleluja könnte auch zu Ps 105 gehören.

Ps 104 könnte mit Ps 103 denselben Verf. haben: auch er bietet eine geschickte Behandlung vorgefundener Stoffe und Gedanken. Um ihn richtig zu würdigen, muss man nicht ganz vergessen, dass seine Bewunderung des Weltschöpfers auf einer sehr kindlichen Vorstellung vom Weltbau beruht: die Welt ist (wie schon in der Schlussbemerkung zu Ps 36 6–13 hervorgehoben wurde) ein grosses, kunstvoll gebautes Haus; unten im Hause wohnen die Knechte Gottes, die Menschen, und befindet sich sein Besitz an Tieren, Pflanzen u. dgl., über dem Hause sind die Obergemächer, in denen Gott selbst wohnt mit den höheren Wesen und wo er seine Vorräte aufbewahrt, unter dem Hause ist das Meer, das die Quellen speist, und der (nicht erwähnte) Aufenthaltsort der Toten und der von Gott besiegten Riesen. Das Ganze ist mit einer Hausordnung ausgestattet, die der des menschlichen Hauses entspricht, aber natürlich grossartiger und umfassender ist. Die Einfachheit und Kindlichkeit dieser Vorstellung ist geeignet, einen von keiner Philosophie beunruhigten, vielmehr von einem monotheistischen Rationalismus eingenommenen Geist mit vollkommener Befriedigung zu erfüllen und eine bescheidene Phantasie zu poetischer Verherrlichung des Weltbaumeisters anzuregen. Für einen heutigen Leser kann sie freilich nur ein kultur- und religionshistorisches Interesse beanspruchen. Allerdings ist aber ihre religionsgeschichtliche Bedeutung nicht hoch genug zu veranschlagen, da im Grunde die hier vertretene Kosmologie die Unterlage der herrschenden Religion jener Zeit bildet und diese erst ganz verständlich macht. Unser heutiges Wissen von der Welt hätte die jüdischen Frommen, etwa den Dichter des Hiob ausgenommen, dem jener rationalistische Zug fehlt, in die schwerste Verlegenheit gebracht, vorausgesetzt, dass sie es nicht ignoriert hätten wie unsere Dogmatiker.

Psalm 105.

Dreihebige Vierzeiler. Versificierte Geschichte der Zeit von Abraham bis auf den Einzug in Palästina. v. 1–13 = I Chr 16 8–22.

1 2. v. 1a wie Jes 12 4. Das blosse Rufen „mit Jahwes Namen" ist schon

ein Loben. „Unter den Völkern“ soll man Jahwes Namen bekannt machen, dessen sich nach

3 4 die Juden rühmen dürfen. v. 4a: *Fragt nach Jahwe und seiner Macht!* besonders durch andächtige Betrachtung jener Machtthaten der klassischen Vorzeit, von der die Thora erzählt. Auch das „Suchen seines Angesichts“ bezieht sich gewiss nicht blos auf den direkten Verkehr mit Gott im Gebet und Kultus. Für die Frommen, die fern vom Tempel lebten, musste entweder das schriftgelehrte Studium des Gesetzes (1 2) oder, bei dem Laien, die Versenkung in die magnalia dei den Kult einigermassen ersetzen.

5 6. In v. 5a schreibe נִפְלָאוֹת ohne Suff., da das Wort durch den Relativsatz determiniert wird. Die „Rechtssprüche seines Mundes“ sind wohl die Strafurteile gegen die Feinde der Erzväter und Israels. v. 6 enthält den Vokativ zu dem Imp. von v. 5. In v. 6a hat I Chr 16 13 Israel statt Abraham. In v. 6b l. בְּחִירוֹ.

7 8. יהוה v. 7a ist Apposition zu הוּא, nicht Prädikat. Seine Urteilssprüche ergehen überall, schützen nicht blos die Juden in Palästina. Er gedenkt v. 8b *Des Wortes, das er entboten, für tausend Geschlechter,* für immer, letzterer Ausdruck ist mit זָכַר, nicht mit צִוָּה, zu verbinden. Das entbotene Wort ist nach v. 42 die dem Abraham mitgegebene Verheissung, die gleichsam wie ein Engel den Samen Abrahams begleitet. צִוָּה ist synonym mit „aussenden“, „bestellen“ vgl. 42 9 43 3 61 8; es liegt vielleicht ein wenig Hofstil in diesem Ausdruck.

9—11. v. 9 lässt sich nicht konstruieren; will man v. 9b von זָכַר v. 8a abhangen lassen, so entsteht ein verzwicktes und unerträglich prosaisches Satzgefüge. Es scheint mir, dass כָּרַת durch Gedankenlosigkeit des Abschreibers aus בְּרִתוֹ entstanden ist: *Er, dessen Bund war mit Abraham Und dessen Schwur erging an Isaak, Und der ihn bestätigte dem Jakob* (streiche לְחֹק, denn Jakob und Israel ist hier der Erzvater, nicht das Volk) *Und dem Israel als ewigen Bund.* v. 11 wird von Bickell mit Recht als prosaische, unmetrische Glosse ausgeschaltet; den Inhalt des Schwurs anzugeben, war gar nicht nötig.

12 13. *Als sie noch wenig Männer waren, Erst ein wenig* [*in Kanaan*] *und Fremdlinge darin, Da zogen sie umher von Volk* u. s. w., die Erzväter nämlich. כִּמְעַט, eine kurze Zeit, bedarf der Näherbestimmung; welche das sein muss, zeigt das Suff. von בָּהּ, dem der Begriff Land oder ein Landesname vorhergegangen sein muss; ich schlage vor כִּמְעַט בִּכְנַעַן, da das zweite Wort dem ersteren einigermassen ähnlich sieht (Bickell ergänzt בָּאָרֶץ).

14 15. Die Könige, die um ihretwillen zurechtgewiesen wurden, waren der Pharao von Gen 12 und Abimelek von Gerar Gen 20 26. Der Ausdruck „meine Gesalbten“ ist merkwürdig genug. נְבִיא nach Gen 20 7.

16 17. „Stab des Brotes“ vgl. 104 15. Josephs Verkauf durch seine Brüder war eine Schickung Jahwes, um seine Familie vor dem Hunger zu bewahren und die ägyptische Zeit vorzubereiten. Diese Lieblingsgeschichte der Juden wird nun weitläufig behandelt.

18 19. Warum Qrē das רַגְלָיו des Ktīb in רַגְלוֹ ändern will, begreift man nicht. In v. 18b ist mit Olshausen u. a. בַּבַּרְזֶל zu schreiben. צְרָפָתְהוּ, bewährte

ihn; der göttliche Ausspruch, die Traumdeutung, liess Joseph als echtes Metall erscheinen, als Besitzer des von Jahwe dem Samen Abrahams mitgegebenen Wortes.

20 21. „Der Herrscher der Völker“ klingt fast griechisch. Zu קִנְיָן s. 104 24.

22 23. לְאָסֵר ist mir unverständlich: warum sollten denn die Beamten Pharaos gebunden werden? und woher hätte der Autor das genommen? L. mit LXX לַיַּסֵּר: Um zu leiten seine Beamten nach seinem Willen (l. כְּנַפְשׁוֹ nach LXX). So kam denn Israel, schliesst diese etwas lang geratene Ausführung über Joseph, nach Agypten. In der Josephsgeschichte ist die göttliche Teleologie besonders leicht zu erkennen.

24 25. Jahwe machte sein Volk fruchtbar (וַיָּפֶר von פָּרָה, Hiph. Impf. apoc.), zahlreicher als die Ägypter, l. מִמִּצְרִים, denn dass die Ägypter Feinde wurden, bringt erst v. 25a mit dem Begriff הָפַךְ, der ohne Zweifel als Intrans. gemeint ist. Der Verf. überlegt in seiner Neigung für Übertreibungen nicht, dass er ein eigentümliches Licht auf sein Volk wirft, das zahlreicher ist als die Ägypter und sich doch von ihnen knechten lässt.

26 27. Sendung des Mose und Aharon als der beiden Wunderthäter. v. 27 fast wie 78 43, nach welcher Stelle sowie nach LXX שָׂם (Subj. ist Jahwe) statt שָׂמוּ zu lesen sein wird. בָּם unter den Ägyptern. דִּבְרֵי אֹ, Wunderdinge.

28 29. Finsternis Ex 10 21 ff. Für מָרוּ, das sinnlos ist, da die Ägypter Subj. sein müssen, lässt sich mit Hitzig שָׁמְרוּ lesen. v. 29: Wasser in Blut verwandelt Ex 7 14 ff.

30 31. v. 30: Frösche Ex 7 26 ff. Da v. 30a das Verb im masc. steht, so wird der Verf. יְאֹרָם, ihr Nil, nach Ex 7 27 geschrieben haben. Für מַלְכֵיהֶם schlage ich מָלֵךְ הֵם vor. v. 31: Hundsfliege Ex 8 17 ff., Mücken cap. 8 12 ff.

32 33. Hagel mit Gewitter Ex 9 13 ff. 23 ff.: *Er gab als ihren Regen Hagel.* Agypten hat keinen Regen.

34 35. Heuschrecken Ex 10 1 ff. In v. 35b schreibe וַיְכַל für וַיֹּאכַל, das irrig aus v. 35a wiederholt ist.

36 37. Die letzte Plage, Tötung der Erstgebornen, nach Ex 11 1 ff., und die Ausführung des Volkes „mit Silber und Gold“, den entwandten Schmucksachen u. s. w. Ex 12 35 f. Der Autor führt die Entwendung ganz unbefangen auf Jahwe zurück. „Kein Strauchelnder“ nach Jes 5 27; Jahwes Stämme wie 122 4. Vgl. zu v. 37b die Stelle Dtn 8 4.

38 39. Die Ägypter sind froh über ihren Auszug vgl. Ex 12 31 ff. Jahwes Wolken- und Feuersäule nach Ex 13 21 f. u. s. w.; sie hat den praktischen Zweck, bei Tage die Israeliten zu decken, als Parasol, bei Nacht ihnen zu leuchten. Der Realist im Wunderlande!

40 41. v. 40: Wachteln und Manna (Himmelsbrot 78 24) nach Ex 16. In v. 40a l. nach LXX שָׁאֲלוּ. v. 41: Wasser aus dem Felsen Ex 17 6 Num 20 11. נָהָר als ein Strom vgl. 78 16.

42 43. דָּבָר v. 42a im Sinne von בְּרִית, daher mit der Präposition אֵת verbunden vgl. v. 8. Die Verheissung an Abraham war die treibende Ursache alles dessen, was seitdem geschah.

44 45. עָמָל wie sonst יְגִיעַ, Mühsal für das mühselig Erarbeitete. יִנָּצְרוּ ohne Assimilierung des נ wegen der Pausa. Das Halleluja fehlt noch in LXX.

Man weiss eigentlich nicht recht, wozu diese Verse geschrieben sind. Wollen sie Kindern oder Illiteraten das Behalten der grundlegenden Begebenheiten aus Israels Geschichte erleichtern? Der einzige Gedanke in dem langen Psalm ist der, dass die dem Abraham gewordene Verheissung alle gnadenreichen Wunder der späteren Zeit hervorbrachte. Der Ps ist wohl jünger als Ps 78, den er nachzuahmen scheint. Dass ein Teil von ihm in I Chr 16 8 ff. Aufnahme fand, bestätigt nur die längst geäusserte Vermutung, dass die lange Kompilation v. 8–36 nicht vom Chroniker selber, sondern von jüngerer Hand herrührt, und zeigt andererseits, dass der Psalter erst sehr spät publici juris wurde.

Psalm 106.

Dreihebige Vierzeiler. Geschichtliche Betrachtung über die Sündhaftigkeit der Väter. v. 47 f. = I Chr 16 34–36.

1 2. *Halleluja, lobt Jahwe, Denn er ist freundlich, denn auf ewig ist seine Gnade! Wer kann die Machtthaten Jahwes ausreden* u. s. w. Ein konventioneller Eingang, s. die Schlussbemerkung über v. 1–6. v. 1 wie 107 1 118 1 136 1. Das Halleluja fehlt in LXX.

3 5. עֹשֵׂה v. 3^b = עֲשֵׂי. Wird v. 5 an v. 4 angeschlossen, so würde Jahwe das Subj. sein müssen, was höchstens für v. 5^a, nicht für v. 5^{bc} angeht. Die beiden letzten Stichen von v. 5 scheinen vielmehr v. 3 fortzusetzen und dessen אַשְׁרֵי zu explicieren, v. 5^a hingegen ein Zusatz zu sein: *Heil denen, die das Recht beobachten* u. s. w., *Sich zu freuen mit der Freude deines Volks* u. s. w. Der Zweck (sich zu freuen) für die Folge (sie werden sich freuen) wie oft. גּוֹיֵךְ wie Zph 2 9.

4 6. *Gedenke unser, Jahwe, mit der Huld gegen dein Volk,* die du gegen dein Volk hegst. L. זָכְרֵנוּ und פָּקְדֵנוּ nach LXX, der Sing. passt nicht in den Ps, speziell nicht zu der Fortsetzung v. 6: *Wir haben gesündigt wie unsere Väter, Haben gefrevelt, gottlos gehandelt;* zu הִרְשַׁעְנוּ ist ein לַעֲשׂוֹת hinzuzudenken. Erst mit der folgenden Strophe

7 beginnt das eigentliche Gedicht. v. 7^a hat schlechten, prosaischen Versbau: *Unsere Väter in Ägypten Achteten deiner Wunder nicht* u. s. w. Für עַל־יָם, LXX עֲלִים, l. mit Venema u. a. עֶלְיוֹן. Der Verf. setzt ein bei der Ex 14 10 ff. erzählten Geschichte von der Angst der Israeliten vor den verfolgenden Ägyptern, die der Verf. den Vätern als Empörung anrechnet.

8 9. v. 9^b aus Jes 63 13. **10 11.** v. 11^b aus Ex 14 28.

12 13. „Sie glaubten“ aus Ex 14 13. „Sie sangen“ das Lied Ex 15 1 ff. מִהֲרוּ blosses Hilfsverb: bald vergassen sie. Jahwes „Rat“ ist der Plan seiner Führung, der ihnen die beste Zukunft in Aussicht stellte, aber freilich für's Erste Entbehrungen nötig machte.

14 15. v. 14^a spielt auf die Geschichte von den Lustgräbern an Num 11 4 ff. Aber die „Schwindsucht“ schickte ihnen Jahwe nicht für die Lüsternheit v. 15, noch gar „in ihre Seele“, sondern זָרָא, Ekel (Num 11 20), was daher für רָזוֹן einzusetzen ist vgl. LXX.

16—18. Die Eifersucht gegen Mose und Aharon, den „Heiligen Jahwes“, und ihre Strafe Num 16. Letztere nimmt jetzt vier Stichen in Anspruch, zwei zu viel; ich halte v. 18 für einen Zusatz, dessen עֲדָתָם sehr ungeschickt ist, mag der Vers auf v. 17 folgen oder mag man, wie Bickell will, v. 17 vor ihm ausfallen lassen. Jedenfalls kann v. 18 nicht hinter v. 17 stehen: wenn die Erde die Gottlosen verschlungen hat, so ist das Feuer unnütz; der Verf. des Zusatzes hat nicht daran gedacht oder keinen Rat darauf gewusst, die Opfer des Erdschlundes und die des Feuers ordentlich auseinander zu halten. In v. 17a ist תִּפְתַּח אֶת־פִּיהָ zu hinzuzudenken vgl. Num 11 32.

19 20. Das Kalb am Horeb Ex 32, Horeb nach Dtn 9 8. v. 20a nach Jer 2 11: sie vertauschten ihre Majestät, ihren majestätischen Gott, mit einem Tierbild von sinnlicher Niedrigkeit. Der Verf. scheint nicht anzunehmen, dass das Stierbild Jahwe darstellte, obwohl das bei dem altisraelitischen Stierbild sicher der Fall war, denn er sagt

21 22, die Väter hätten Jahwe ganz vergessen, der doch eben vorher noch so wunderbare Thaten verrichtet hatte. Das Land Chams wohl aus 78 51 (105 23 27).

23. Ein so schlecht gebauter Vierzeiler, dass man ihn fast für einen prosaischen Einsatz halten sollte: *Und er gedachte sie zu vernichten*, vgl. Dtn 9 25, *Wenn nicht Mose, sein Erwählter, Getreten wäre in die Bresche ihm gegenüber* — aus Hes 22 30 — *Abzubringen seinen Grimm vom Verderben* vgl. 78 38.

24 25. Das „werte Land“ aus Jer 3 19 Sach 7 14. Wieder wird die Furcht vor dem Eindringen in Palästina, in die die Kundschafterberichte das Volk versetzten Num 14, mit sonderbarer Verkehrung den Vätern als Verachtung des heiligen Landes ausgelegt (vgl. zu v. 7). Das „Murren in den Zelten“ aus Dtn 1 27.

26 27. נָשָׂא יָד, die Hand erheben, nämlich zum Schwur, aus Hes 20 23 vgl. Num 14 30. לְהַפִּיל, sie „fallen“ (sterben) zu lassen aus Num 14 28 ff. In v. 27a ist לְהַפִּיל durch Gedankenlosigkeit des Abschreibers aus v. 26 wiederholt; da der Vers wörtlich aus Hes 20 23 abgeschrieben ist, so ist nach dieser Stelle לְהָפִיץ herzustellen vgl. v. 27b. Das Exil und die Zerstreuung der Juden unter die Völker hat also nach diesem gelehrigen Schüler Hesekiels seine erste Ursache in der Missachtung der Zeitgenossen Moses gegen das werte Land!

28 29. Baal Peor s. Num 25 1 ff., aus v. 3 der Ausdruck וַיִּצָּמְדוּ, sie liessen sich zusammenbinden, verbanden sich mit. מֵתִים, Tote, sind die Götzen im Gegensatz zum „lebendigen Gott“ (Jer 10 10); diese Bezeichnung ist aus einem Wortwitz hervorgegangen. In v. 29a ist וַיִּכָּעִיסוּהוּ zu lesen vgl. 78 58.

30 31. Pinehas „übte Gericht“. v. 31 umschreibt die Verleihung des Priestertums an Pinehas für ewige Zeiten Num 25 12 f. Der Ausdruck nach Gen 15 6: צְדָקָה ist in beiden Stellen die Erfüllung der Pflicht, die das Verhältnis zu einem anderen verlangt, ein meritum. Oft wird von den Späteren Glaube und Gottvertrauen unter den Gesichtspunkt der religiösen Pflicht gestellt vgl. zu 26 1 2.

32 33. Das Murren am Haderwasser s. Num 20 3 ff., infolge dessen es

selbst dem Mose „schlecht ging“ vgl. Dtn 1 37 3 26. In v. 33a ist wohl רוּחַ י zu lesen (Bickell), jedenfalls ist Jahwes Geist gemeint vgl. Jes 63 10. Das „unbedachte Reden“ des Mose kann man nur ziemlich gezwungen aus Num 20 10 herausbringen; der Deuteronomiker setzt Dtn 1 37 3 26 wohl eine andere Erzählung voraus.

34—36. v. 34 wird von Bickell mit Recht ausgestossen, er hat keinen Anschluss an das Vorhergehende und erklärt in prosaischer Weise den freundschaftlichen Verkehr der Israeliten mit den Heiden, die hätten vernichtet sein sollen und deren Götzen ihnen nun „zum Fallstrick wurden“ (Dtn 7 16 u. öfter).

37 38. Sie opferten ihre Kinder den Dämonen, für die in späterer Zeit, auch von den Christen, vielfach die Götter gehalten wurden, und vergossen unschuldiges Blut, sodass das Land dadurch entweiht ward (Jes 24 5 u. oft). In v. 38 ist der prosaische Satz: „das Blut ihrer Kinder, die sie den Götzen Kanaans opferten“, eine falsche Erklärung von v. 38a und auszustossen (Bickell u. a.).

39 40. Da sie „sich verunreinigen“, „huren“, d. h. Götzendienst treiben, so hat Jahwe „Ekel“ an seinem Erbe — lauter kultische Ausdrücke, den späteren Partien des Richterbuchs und dem Hesekiel entnommen. Ebenso in

41 42, welche Verse sich hauptsächlich auf die sog. Richterzeit beziehen, wie besonders die Sprache von v. 42 zeigt.

43 44. הִמְרָה בְ bedeutet sonst: widerspenstig sein gegen, daher ist בַּעֲצָתוֹ zu lesen vgl. v. 13. In v. 43c ist וַיָּמֹכּוּ, das sonst nicht vorkommt, wahrscheinlich Schreibfehler für וַיִּמַּקּוּ; das Sätzchen stammt aus Lev 26 39, passt aber schlecht in den Zusammenhang und ist zu streichen. In v. 44a hat LXX das Subj. explic. יהוה. בְּצַר לָהֶם: „auf ihre Not“.

45 46. v. 46, ein greuliges Hebräisch, stammt aus I Reg 8 50: *Er machte sie zum Gegenstand des Erbarmens;* ein älterer Schriftsteller hätte gesagt: er schenkte ihnen Erbarmen (Gen 43 14).

47 (= I Chr 16 35) ist ganz lose angehängt: Bitte um die Rückkehr der Diaspora. שַׁבַּח v. 47d ist aramäisch, das Hithp. nur hier, wörtlich: uns mit Rühmen abzugeben mittelst deiner Lobpreisung.

48 ist auch I Chr 16 36 aufgenommen, ein deutlicher Beweis für die späte Einschaltung jener Kompilation cap. 16 8–36 in die Chronik, denn dieser Vers gehört nicht zu Ps 106, sondern ist die Schlussdoxologie zum „vierten Buch“ des Psalters.

Dies Gedicht, wenn man es ein Gedicht nennen darf, besteht aus einem Rumpf v. 7–46 und einigen vorn und hinten angehängten konventionellen Gesangs- oder Gebetsformeln. Wahrscheinlich ist der „Psalm“ zu praktischen Zwecken verfertigt, etwa um dem Leser bei der Vorbereitung auf ein hohes Fest oder einen Fasttag als Gebet und geistliche Betrachtung zu dienen; die Verse 1–6 47 mögen ad libitum durch beliebige andere haben ersetzt werden können. Ein ähnliches, jedoch etwas besser komponiertes Gebet sollen die Leviten als Einleitung zur erneuten Bundschliessung in der Zeit des Nehemia vor versammelter Gemeinde gebetet haben (Neh 9 5 ff.). Diesen Ps sollte sich der merken, der eine Geschichte der geistlichen Pädagogie schreiben wollte. Um dem Volk ein

möglichst „tiefes“ Sündengefühl einzuprägen, werden die Väter mittelst jener einseitigen Beleuchtung der alten Geschichte, die besonders von Hesekiel geliebt wurde, als unerhört und unbegreiflich schlecht hingestellt: waren die Väter so erbärmlich, so wird man ja selber auch nichts taugen. Es ist immer bedenklich, wenn die Geschichte in die Hände der Prediger fällt, das kann allen geschichtlichen Sinn und allen Wirklichkeitssinn mit Stumpf und Stiel ausrotten. Dass der Ps, der vielfach Ps 78 benutzt und aus älteren Schriften ganze Sätze abschreibt, sehr jung ist, liegt auf der Hand.

Psalm 107.

Dreihebige Vierzeiler. Wer soll Jahwe loben? Jeder, der in Not war und von ihm gerettet wurde. Das Gedicht hat allerlei Zusätze erhalten (s. v. 24 26 f. 30 33–43).

1 2. Eingang. Die LXX hat das Halleluja, das der MT nach 106 48 verpflanzt hat, vor 107 1; dass sie im Recht ist, zeigen die Doxologien der ersten drei Bücher, die alle mit Amen schliessen. Also: *Halleluja, lobt Jahwe, Denn er ist freundlich* u. s. w. (106 1). v. 2: *Sagen sollen es die Erlösten Jahwes, Die er erlöst hat aus der Hand der Not.* Die folgenden Beispiele zeigen, dass צָר die Not, nicht den Dränger bezeichnen soll. גְּאוּלֵי יהוה vgl. Jes 35 9 62 11. Es folgen jetzt vier Beispiele von Rettung aus Not, die wahrscheinlich ursprünglich in symmetrischer Form ausgeführt waren und je drei Strophen füllten. Mehrfache Zusätze aber haben diese Form gesprengt. Zusatz ist schon

3, dessen Einschaltung auf einem Missverständnis des Ausdrucks גְּאוּלֵי י׳ beruht. Der Dichter will nicht von der Befreiung aus dem Exil und der Rückkehr der Diaspora sprechen, sondern von der Befreiung aus allerlei Nöten, die der Privatmann erlebt. Sein erstes Beispiel v. 4–9 handelt von solchen, die auf der Reise in der Wüste verirrt waren:

4 5 *Die irrten in der Wüste, in der Einöde, Den Weg zur Wohnstadt nicht fanden, Die hungrig, dazu durstig waren, Deren Seele in ihnen verschmachtete* —. L. mit Olshausen u. a. תֹּעֵי nach v. 10 17 23. דֶּרֶךְ gehört selbstverständlich zu v. 4b, als stat. constr. zu עִיר מוֹשָׁב, Stadt des Wohnsitzes, d. h. die Stadt, wo die Betreffenden sich niedergelassen haben (und wohin sie nun von ihrer Geschäftsreise zurückkehren). Diese Strophe liefert das Subj., die folgende

6 7 die Handlung, auf die es ankommt: *Die dann zu Jahwe schrien in ihrer Not, Die er errettete aus ihren Ängsten* u. s. w.; die dritte Strophe endlich,

8 9, liefert das Prädikat zu dem Subj. und die Folgerung aus der Handlung: *Die sollen Jahwe seine Gnade* loben oder *danken Und seine Wunder an den Menschen, Weil er sättigte die lechzende Seele* u. s. w. Das zweite Beispiel v. 10–16 behandelt den Fall, dass jemand gefangen gesetzt ist; die drei Strophen sind ebenso gebaut wie in v. 4–9, und die Schlagworte stimmen überein:

10–12 *Die sassen in Dunkel und Finsternis, Gebunden in Elend und Eisen, Deren Herz gebeugt war durch Mühsal, Die gestrauchelt waren ohne einen Helfer* —. v. 11 ist ein thörichter Einsatz; es handelt sich um Unglück-

liche, nicht um Sünder! In v. 12a l. nach LXX יִכָּנַע. Die Gefangenschaft. das Sitzen im dunkelen Kerker (Jes 42 7), ist natürlich ganz wörtlich zu verstehen. עֲנִי v. 10b bezieht sich darauf, dass die Gefangenen gewöhnlich vor Hunger und Ungemach halb umkamen, vgl. Hi 36 8.

13 14 entspricht v. 6 f. זָעַק v. 13 19 neben צָעַק v. 6 28 kommt natürlich auf Rechnung des Abschreibers.

15 16 entspricht v. 8 f. v. 16 aus Jes 45 2. Im dritten Beispiel v. 17–22 kommen die Erkrankten an die Reihe

17 18: *Die krank waren ob ihres sündigen Wandels Und wegen ihrer Verschuldungen sich geplagt fühlten, Deren Seele an jeder Speise Ekel hatte Und die schon rührten an die Thore des Todes* —. Die Krankheiten gelten bekanntlich gemeinhin als Folgen von Fehltritten (s. Ps 32). Für אֱוִלִים l. mit Olshausen u. a. etwa חוֹלִים. Für das Hithp. הִתְעַנָּה pflegt sonst das Niph. gebraucht zu werden. v. 18 nach Hi 33 20.

19 20 entspricht v. 6 f. 13 f. In v. 20b liest man für das letzte Wort unstreitig besser mit Kahan: מִשַּׁחַת חַיָּתָם.

21 22 entspricht v. 8 f. 15 f. Sehr weitläufig ist wenigstens jetzt das Beispiel von der Not und Rettung der Seefahrenden v. 23–32. Aber es scheint mir, dass es von jüngerer Hand weiter ausgeschmückt und dass v. 24 26 27 30 zugesetzt ist; vielleicht, dass die umgekehrten ג etwas dergleichen andeuten. Die Juden interessierten sich für das Meer, weil sie sich sehr vor ihm fürchteten und sich doch des Geschäfts wegen (מְלָאכָה) oft darauf wagen mussten. In

23–27 würden danach **23 25** die ursprüngliche erste Strophe darbieten: *Die hinabstiegen zum Meer auf die Schiffe, Geschäft treibend auf grossen Wassern, Und Er gebot und liess aufstehn den Wind* — gleichsam zum Kampfe gegen sie — *Und es türmte die Wellen der Sturm* —. v. 23a wie Jes 42 10 Jon 1 3; v. 23b nach Jes 23 2 3. In v. 25 l. גַּלִּים und versetze סְעָרָה an den Schluss von v. 25b, dessen Subj. es ist. Zu v. 23 ist nun zunächst **24** zugesetzt: solche Seefahrer lernen viel wunderbare Dinge kennen. Die abenteuerlichsten Sagen des Altertums und des Mittelalters spielen ja auf dem Meer. Für den Verf. von v. 24 sind natürlich die Feuer- und Magnetberge, die Scyllen und Charybden, die märchenhaften Meerungeheuer „Werke Jahwes“. v. 25 erhält eine Erweiterung durch **26 27**: die Beschreibung der Seekrankheit, bei der den Reisenden der Verstand sich verwirrt in Folge des unfreiwilligen Tanzes auf dem vom Sturm umhergeschleuderten Schiff. Die eingesetzten Verse sind übrigens ebenso interessant wie der Urtext.

28 29 entspricht v. 6 f. 13 f. 19 f. יָקֵם v. 29a für יָקִים; in v. 29b ist wohl גַּלֵּי תְהֹם beabsichtigt. **30** scheint wieder eine Erweiterung von jüngerer Hand zu sein. שָׁתַק, ruhen, wie Jon 1 11 f.

31 32 entspricht v. 8 f. 15 f. 21 f. Die זְקֵנִים v. 32 sind wohl nicht die „Altesten“ als Würdenträger, sondern einfach die alten Leute, die an den Strassen sitzen vgl. Sach 8 3 und sich gern von den heimgekehrten Reisenden ihre Abenteuer erzählen lassen. Damit ist eigentlich das Gedicht zu Ende. In v. 33–43 folgen allerlei Ausführungen über Jahwes Verhalten gegen Fromme und Unfromme, die eine gewisse Verwandtschaft mit v. 1–32 nicht ver-

leugnen, aber der Disposition dieses ersten Teils nicht folgen und eher eine Nachdichtung sind wie die Einsätze.

33 34. Jahwe macht Ströme zur Wüste u. s. w. wegen der Bosheit der Menschen. v. 33 schliesst sich an Jes 50 2 35 7 an; der Verf. hätte doch ein paar Beispiele anführen sollen.

35 36. Das Gegenteil von v. 33 f. v. 35 aus Jes 41 18. Da der Autor nicht wie Deuterojesaia von der wunderbaren Zukunft spricht, so muss er doch eine Gegend kennen, die, vielleicht durch Anlegung artesischer Brunnen und damit verbundener Wasserwerke, anbaufähig wurde. Als in Algerien artesische Brunnen gegraben wurden, riefen die Araber: Allah ist gross! Jahwe thut alles.

37 38. Weitere Ausmalung von v. 35 f., die die Wahrscheinlichkeit dafür, dass an eine wirkliche Begebenheit gedacht wird, noch erhöht. In v. 37 halte ich die Objekte „Felder", „Weinberge", „Frucht" für Nachhilfen eines Schreibers oder Lesers: *Sie säten und sie pflanzten Und sie erzielten einen Ertrag*, und das in einem vormals wüsten Gebiet! Lebte der Verf. in Ägypten?

39—41. v. 40, wieder durch ein umgekehrtes נ gekennzeichnet, ist wörtlich aus Hi 12 21^{a} 24^{b} genommen und unterbricht den Zusammenhang von v. 39 und 41, ist daher zu streichen. v. 39 ist Vordersatz zu v. 41: *Wurden sie wenig und sanken Vom Druck des Unglücks und Kummers, So erhöhte er den Armen aus dem Elend Und machte wie zu Schafen die Familien*, vgl. Hi 21 11, macht sie harmlos glücklich und fruchtbar wie Schafe.

42 43. v. 42^{a} aus Hi 22 19; 42^{b} aus Hi 5 16. v. 43^{a} wie Hos 14 10. Dieser Abschluss ist ganz anderer Art als die Abschlüsse der in v. 1–32 aufgeführten Beispiele von Not und Hilfe.

Der zweite Teil, v. 33–43, eine Blumenlese aus den Bb. Jes und Hiob, lehnt sich an den ersten an, vgl. v. 36^{b}, scheint mir aber zu den zahlreichen Vermehrungen des ursprünglichen Ps.s zu gehören, da er auf dessen Anlage keine Rücksicht nimmt. Ps 107 1–32 enthält gewiss keine tieferen Gedanken, ist auch reich genug an Entlehnungen, entbehrt aber doch nicht einer gewissen poetischen Anmut. Vielleicht wurde die erste Strophe v. 1 2 vor jedem aus drei Vierzeilern bestehenden Beispiel wiederholt.

Psalm 108

ist zwar als neuer Ps mit eigener Überschrift versehen, in Wahrheit aber (wie I Chr 16 8–36) nur aus zwei ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt, vermutlich zu irgend einem liturgischen Zweck. v. 2–6 = 57 8–12; v. 7–14 = 60 7–14.

Psalm 109.

Dreihebige Vierzeiler. Grimmige Verwünschungen gegen einen Feind und seine ganze Familie, seine Eltern und Kinder, und Bitte um Hilfe.

1—3^{a}. *Gott, den ich rühme, schweige nicht, Denn der Mund des Gottlosen ist gegen mich geöffnet, Er redet gegen mich die Zunge der Lüge, Und mit Worten des Hasses umgiebt er mich.* וּפִי־מִרְמָה ist einer jener unnützen Zusätze oder Verbesserungen, die die Leser oder Schreiber lieben. Für פָּתְחוּ liest LXX viel besser פָּתוּחַ. Die Punktation רָשָׁע ist gewiss richtig, der Verf. hat Einen Feind im Auge; wenn v. 2^{b}–5 von einer Mehrzahl gesprochen wird, so ist das

um so sicherer dem Abschreiber auf Rechnung zu setzen, als gleich darauf unvermittelt der Singular wieder hervortritt. Schreibe demnach דִּבְּרוּ und סְבָבֻנִי.

3^{b}—5. Die Strophe ist in Unordnung, zweimal kann doch der Verf. nicht תַּחַת־אַהֲבָתִי geschrieben haben, und וַאֲנִי תְּפִלָּה, während ich Gebet bin, ist ja der bare Unsinn. Für תְּפִלָּה schreibe ich in der Verzweiflung טֵב לוֹ und streiche das erste תַּחַת־א. Ferner schlage ich am Anfang von v. 5 לִי וַיָּשֶׁב vor und stelle auch sonst den Sing. des Verbums wieder her: *Und er bekriegt mich ohne Grund, Befeindet mich, wo ich ihm freundlich bin, Vergilt mir Böses für Gutes Und Hass für meine Liebe.* Vgl. 35 12 ff. 55 13 ff. 120 7.

6 7. Was es bedeuten kann, dass Gott gebeten wird, einen רָשָׁע, einen Gottlosen, Ungerechten oder Schuldigen über den Feind des Dichters zu bestellen, der v. 2 selber ein רָשָׁע heisst, scheinen die Ausleger zu wissen, sagen es aber leider nicht so, dass ich es verstehen kann. Ich lese daher lieber in v. 6 רִשְׁעוֹ שָׂטָן: *Schicke über ihn seine Gottlosigkeit, Ein Satan stehe zu seiner Rechten,* wie der Satan, der himmlische Ankläger, in jenem Prozess, der Sach 3 1 ff. geschildert wird, zur Rechten des Hohenpriesters Josua stand. v. 7: *Wird er gerichtet, so möge er als Verurteilter herrorgehn Und sein Bitten zur Sünde werden,* sein Bitten um Gnade nach der Verurteilung ihm noch grösseren Zorn zuziehen. Eine greulige Verwünschung, aber das Folgende ist noch schlimmer.

8 9. Er soll bald sterben (מְעַטִּים nur noch Koh 5 1), sein Amt soll ein anderer bekommen, seine Kinder Waisen werden u. s. w. פְּקֻדָּה wird von der LXX wohl richtig als Amt gedeutet; von dem Verlust seiner Habe ist erst

10 11 die Rede: *Umherschweifen* (59 12) *sollen sie* (Weib und Kinder) *und betteln, Verjagt werden aus ihren Trümmern,* l. mit Houbigant u. a. nach LXX יִנָּרְשׁוּ. v. 11: *Der Gläubiger suche nach allem, was sein ist* u. s. w. l. יְבַקֵּשׁ nach LXX. Es scheint, dass v. 10^{a} בָּנָיו, metrisch überschüssig, nur Glosse ist.

12 13. Keiner soll ihm in seinen finanziellen Bedrängnissen „die Huld verlängern", eine Gnadenfrist gewähren, keiner seinen Waisen etwas schenken; seine Zukunft soll der Ausrottung verfallen, *In Einer Generation ausgelöscht werden sein Name,* l. nach LXX אֶחָד für אַחֵר und שְׁמוֹ für שֵׁמָם. אַחֲרִית bedeutet hier wie überall „Zukunft" (s. zu 37 37), die freilich nicht blos die leibliche Existenz, sondern auch das Fortleben des Namens in sich befasst.

14 15. Die Schuld seiner Väter, die Sünde seiner Mutter soll ja nicht getilgt werden (vielleicht hat der Verf. in v. 14^{a} אֲבִיו geschrieben), damit sie ihn treffen. Sein Gedächtnis soll ausgerottet werden; l. זָכְרוֹ mit LXX Cod. A., da das זָכַר, Singular, in

16 darauf Bezug nimmt: *Weil er nicht daran gedacht, Zu üben Huld* [*und Erbarmen*] *Und verfolgte den elenden und armen Mann Und den, dessen Herz verzagt war bis zum Tode.* v. 16 ist Nachsatz zu v. 15. Für לָמוּתַת, das des Suff. entbehrt und den Versbau prosaisch macht, ist wohl mit Pesch. לָמוּת zu lesen. Vor וַיִּרְדֹּף mag ein וְרַחֲמִים oder drgl. verloren gegangen sein. Der elende Mann ist natürlich der Dichter selber (vgl. v. 22).

17 18^{a}. Mit Bickell halte ich für nötig, v. 17^{a} hinter v. 17^{b} zu stellen: *Er hatte nicht Gefallen am Segen, So wird der von ihm fern gehalten werden, Er*

liebte den Fluch, er treffe ihn, Und er ziehe den Fluch an wie ein Gewand! L. mit LXX וְתַרְחֵק und וְתִבֹּאֵהוּ; ausserdem wird man aber auch וְיִלְבַּשׁ aussprechen müssen, weil sonst die Verwünschung v. 19 sich von der durch ein וַיִּלְבַּשׁ ausgedrückten Motivierung gar nicht unterscheiden würde; „den Fluch wie ein Kleid anziehen" bedeutet beide Male: mit ihm behaftet sein wie mit einem Nessushemd, ganz ihm verfallen sein.

18b 19. *Er komme in sein Inneres wie Wasser,* etwa wie Fluchwasser Num 5 22 ff., *Und wie Öl an seine Gebeine,* wie Öl, das nicht leicht zu beseitigen ist, l. וְתָבֹא. v. 19: *Er sei ihm wie ein Kleid, in das er sich hüllt, Und zum Gürtel, den er beständig um hat!*

20 21. *Das sei der Lohn* u. s. w., vgl. Jes 40 10. v. 21: *Du aber, Jahwe, mein Herr, Thue an mir nach der Güte deiner Huld!* Für כִּי־טוֹב l. mit vielen Exegeten כְּטוּב. Zu v. 21b ist eine Variante in den Text gedrungen: „um deines Namens willen rette mich".

22 23. In v. 22a: *Mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern* hat LXX den Text von 55 5a. v. 23a: „ich bin gehen gemacht worden". v. 23b: „ich bin ausgeschüttelt", wie aus einem Kleide.

24 25. v. 24b: *Mein Leib magert ab, ungesalbt.* כָּחַשׁ wie im Aramäischen, nur hier so. Fasten und Verzicht auf Öl wegen des Unglücks, das den Dichter getroffen hat, vgl. z. B. 69 11 ff.

26 27. „Deine Hand" für: That deiner Hand, vgl. unser „Finger Gottes" (aus Ex 8 19). זֹאת scheint sich auf die Rettung, um die gebeten wird, zu beziehen; der Dichter möchte so gerettet werden, dass man auch erkennt, Gott sei auf seiner Seite.

28 29. *Sie lass fluchen, doch du segne, Meine Gegner lass zu Schanden werden, doch deinen Knecht sich freuen,* l. nach LXX: קָמַי יֵבֹשׁוּ. Die Stichen von v. 28 sind reichlich lang, vielleicht הֵמָּה und קָמַי von jüngerer Hand zugesetzt.

30 31. v. 31a spielt auf v. 6b an. v. 31b l. mit Wellh.: מְמִשְׁפְּטָיו, Part. Poel: *Zu helfen seiner Seele gegen die, die ihn verurteilen wollen.*

Der Ps erinnert an Ps 35 38 55 69 70; der Gegner des Autors hat ein Amt und ist dem Anschein nach sein Kollege. Die Verwünschungen dieses Ps.s sind in besonders hohem Masse „unchristlich", trotzdem ist er für messianisch gehalten worden (schon Act 1 16–20).

Psalm 110.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Gottesspruch an Simon, dass er zur Rechten Jahwes sitzen, über seine Feinde triumphieren, machtvoll herrschen und auf ewig Priester sein soll v. 1–4. Sodann ein Bruchstück aus einem Liede über einen Helden v. 5–7.

1. *Spruch Jahwes an meinen Herrn: „Setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich mache deine Feinde Zum Schemel für deine Füsse".* v. 1 enthält den eigentlichen Gottesspruch, v. 2–4 führen ihn aus und erklären ihn mit Worten des Dichters. Dieser tritt als Prophet auf, und wir haben nicht den geringsten Grund, dies nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen. Dass der Angeredete der Hasmonäer Simon ist, geht aus dem Inhalt von v. 1–4, besonders aber auch aus dem durch Bickell entdeckten Umstande hervor, dass diese

Verse ein Akrostichon mit dem Namen שִׁמְעוֹן sind; das שֵׁב, mit dem das Orakel beginnt, liefert den ersten Buchstaben. Als die Juden Simon zum Fürsten und „Hohenpriester auf ewig“ machten, thaten sie das mit dem in jener Zeit öfter vorkommenden Vorbehalt: bis dass ein zuverlässiger Prophet aufstehen würde (I Mak 14 41 ff.); wahrscheinlich geschah das deshalb, weil der Fürst eigentlich Davidide sein und der Hohepriester eigentlich aus der Erstgeburtslinie Aharons abstammen sollte, was beides für die Makkabäer nicht zutraf. Hier liefert nun ein Prophet einen Gottesspruch. Die makkab. Zeit war ja — im Gegensatz zu dem heutigen sonderbaren Dogma, dass man damals das Prophetentum für ausgestorben gehalten habe — sehr gläubig gegen Prophetenstimmen und hatte Propheten genug, und den Hasmonäern musste ein Prophetenwort sehr willkommen sein (s. zu 99 6 7). Unser Prophet sagt nicht direkt, dass Simon „König“ werden soll, aber wenn ihn Jahwe auffordert, sich zu seiner Rechten zu setzen, so ist das mindestens so viel wie Königsehre. „Bis ich mache“ bedeutet: dann werde ich machen. Die Wendung: „zum Schemel für deine Füsse“ spielt auf eine symbolische Handlung an, die im Orient wirklich wohl einmal von Siegern an Besiegten vollzogen wurde (vgl. Jes 51 23).

2 (nebst בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ aus v. 3). *Das Szepter deiner Macht sendet Jahwe aus Zion, Herrsche inmitten deiner Feinde Im heiligen Schmucke!* מַטֵּה liefert den zweiten Buchstaben von שִׁמְעוֹן. Der Dichter nimmt jetzt das Wort, aber selbstverständlich ist es eine Eröffnung Jahwes die er mitteilt. Jahwe beleiht seinen Stellvertreter vom Tempel aus mit dem Szepter der Macht (zu עֹז vgl. 99, 4: עֹז מֶלֶךְ); jener soll herrschen, obgleich umgeben von Feinden, „im heiligen Schmuck“, als priesterlicher Fürst. Der Ausdruck gehört nach v. 2 als ein Pendant zu dem Szepter der Macht. Die Emendation הַדְרֵי für הַדְרֵי ist keine Verbesserung.

3. v. 3a übersetzt man: dein Volk ist (kommt) freiwillig an deinem Heertage. Ich begreife weder, wie die Worte dies besagen können, noch was dies bedeuten soll. Wörtlich steht da: dein Volk in freiwilliger Weise (warum der Plur.?) oder: dein Volk, freiwillige Gaben am Tage deiner Kraft (oder: Streitkraft). Ich finde keinen Weg, diesen Worten einen glaubwürdigen Sinn abzugewinnen. Nach LXX lese ich עִמְּךָ נְדָבָה: *Bei dir ist Hoheit Am Tage deiner Kraft, Aus dem Schoss der Morgenröte wird dir Der Thau deiner Jugend;* vielleicht wäre נְדָבָתְךָ noch richtiger, da auch יַלְדוּת das Suff. hat. עִמְּךָ, das den dritten Konsonanten des Namens liefert, entspricht dem לְךָ. Der „Tag seiner Kraft“ ist der Tag, wo er das Szepter der Macht v. 2 in die Hand nimmt. Die Morgenröte (für מִשְׁחַר ist doch wohl שַׁחַר zu schreiben) dieses Tages, des Tags des Regierungsantritts, giebt ihm die Jugend (Koh 11 9 f.) wieder, wie „der Thau der Lichter“ Jes 26 19 sogar die Toten wieder lebendig macht. Simon war bekanntlich nicht mehr jung, als er die höchste Würde erhielt; seine Würde wird ihn verjüngen, dieser Tag ihn neu gebären, vgl. 2 7.

4. *Geschworen hat Jahwe* [*dein Gott*] *Und wird's nicht bereuen,* nicht zurücknehmen: *Du bist Priester für immer Um meinet willen.* Das erste Wort giebt den letzten Konsonanten von שִׁמְעוֹן. Vor וְלֹא scheint das Paseq einen Ausfall anzudeuten; man kann etwa אֱלֹהֶיךָ einsetzen. „Priester für immer“ heisst:

Priester (Hoherpriester) auf Lebenszeit, nichts weiter, vgl. I Mak 14 41; Simon ist unabsetzbar. v. 4b übersetzt man: nach der Weise Melchisedeks. Diesen Sinn gewinnt man auf folgende Weise: דִּבְרָה bedeute: Sache, dann Sachverhalt, dann Sachbewandtnis, dann Weise. So kann man freilich herausbringen, was man will. עַל־דִּבְרַת bedeutet sonst immer (wie עַל־דְּבַר): wegen, um — willen; עַל־דִּבְרָתִי heisst: um meinet willen, von mir aus, vgl. den ähnlichen Gebrauch von לְמַעֲנִי Jes 43 25. Simon ist „Priester", weil Jahwe es will, nicht weil er ein Erbrecht auf diese Würde oder weil er sie wie Jonathan von einem fremden Machthaber erhalten hat. Wie der Name Melchisedek dazu kommt, weiss ich nicht; vielleicht ist es die Randbemerkung eines Lesers, der sagen wollte: so gut wie Melchisedek Priester des Höchsten sein konnte, obwohl er kein Aaronide und nicht nach der Thora eingesetzt war, so gut kann es Simon. Es ist ohnehin zweifelhaft, ob unser etwa 141 a. Chr. entstandener Ps jünger ist als Gen 14 18–21, welche Stelle ein Einsatz in einem der jüngsten Capitel des Pentateuchs ist.

5–7. Mit diesen Versen kann ich nichts anfangen, finde auch bei anderen Erklärern nicht die geringste Hilfe. Wörtlich heisst es hier: „Der Herr ist zu deiner Rechten. Er (wer?) hat zerschmettert am Tage seines Zorns Könige. Er wird richten unter den Völkern. Es (was?) ist voll von Leichen. Er hat zerschmettert das Haupt über ein grosses Land. Vom Bach am Wege trinkt er, darum (?) hebt er das Haupt." Es scheint, dass hier ein Held geschildert wird, ein rauher Krieger (v. 7), der Könige, vor allem einen Grosskönig (oder dessen Stellvertreter) besiegt hat, also, wenn es ein Israelit ist, ein Mann wie Judas Makkabäus. Irgend einen Zusammenhang mit v. 1–4 kann ich nicht entdecken. Jahwe, der v. 1 den Simon sich zur Rechten sitzen lässt, während er selber die Feinde besiegt, steht hier nur als Beschützer zur Rechten des kämpfenden und siegenden Kriegers, der nicht „sitzt", sondern den Weg wandert. Vielleicht ist v. 5–7 ein Bruchstück aus einem auf Judas gedichteten Liede, das jemand aus dem Gedächtnis, darum zerstückelt und ohne Ordnung, neben dem Orakel auf Simon niedergeschrieben hat.

Dass Ps 110 1–4 sich auf Simon bezieht, beweist nicht blos das Akrostichon, sondern mehr noch der Umstand, dass dies Gedicht auf niemand so gut passt wie auf ihn. Nicht auf Jonathan, der die Hohenpriesterwürde durch Alexander Balas empfing, nicht auf Johannes Hyrkanus oder einen seiner Nachfolger, die sie ererbten. Die früheren Hohenpriester bedurften keines Orakels für ihre Stellung und dachten schwerlich daran, zu herrschen und die Feinde zum Fussschemel zu haben, wie es hier verheissen wird. Simon allein erhielt auf eine ganz neue und ungewöhnliche Art um 141 seine Würde vom Volk; nur Jahwes Bestätigung durch einen Propheten wurde vorbehalten, und hier meldet sich einer zum Wort, der ein Orakel empfangen haben will, das die Wahl bestätigt. Vgl. noch zu Ps 99.

Psalm 111.

Dreihebige Stichen, alphabetisch angeordnet. Lob Jahwes wegen seiner Bundestreue.

1. Das Halleluja gehört dem Liturgen oder einem Sammler, denn אוֹדֶה mit seinem א muss das erste Wort des Ps.s sein. עֲדָה statt עֵדָתָם = סוֹד. Der Kreis und die Gemeinschaft der יְשָׁרִים ist die Partei der Gesetztreuen. **2.** חֲפָצֵיהֶם kommt nicht von חֵפֶץ, sondern von חָפַץ: *Erforschenswert für alle,*

die an ihnen Gefallen haben (1 2). **3.** Zu v. 3b vgl. 19 10. **4.** זֵכֶר ist nicht blos Gedächtnis, sondern auch Feier der That im Kult, vgl. 20 24. **5.** טֶרֶף, Raub für Speise, weil ein מ nötig war! Die Versorgung der Frommen mit Nahrung ist nach diesem Vers eine wichtige Bundespflicht Jahwes. **6.** לָתֵת, indem er gab, nämlich durch die Eroberung Palästinas. **7.** Vgl. 19 8ff. **8.** „Gestützt", d. h. gefestigt, vgl. Jes 26 3, unwandelbar feststehend sind Gottes Gebote, *Vollzogen in Treue und Redlichkeit* (l. וְיָשָׁר), offenbar von den יְשָׁרִים, vgl. auch v. 10 עֹשֵׂיהֶם. Natürlich will der Verf. nicht sagen, dass die Festigkeit des Gesetzes von seiner Erfüllung durch die Menschen abhängt; v. 8b ist ganz äusserlich an v. 8a angehängt. **9.** פְּדוּת muss auf die Befreiung aus Ägypten gehen, da v. 9b die Gesetzgebung folgen lässt. צִוָּה, er hat entboten, bestellt, gesendet, vgl. 105 8. v. 9c: Heilig und furchtbar ist Jahwes Name, darum **10** ist die Furcht Jahwes das Hauptstück der Weisheit (aus Prv 1 7): es ist das Vernünftigste, Jahwe zu ehren und sein Gesetz pünktlich zu befolgen, wenn man ein gutes Leben haben will (34 13); es ist „eine gute Klugheit" (Prv 3 4) für alle, die sie, die Vorschriften „der Furcht Jahwes", üben. LXX liest übrigens עֹשֶׂיהָ, wo dann das Suff. nicht auf die etwas entfernten פִּקּוּדִים, sondern auf die יִרְאַת יי geht.

Ein sehr junges und bescheidenes „Kunstwerk".

Psalm 112.

Dreihebige Stichen, alphabetisch angeordnet. Das Glück des Gottesfürchtigen.

1. Das Halleluja zugesetzt wie 111 1. חָפֵץ wie 111 2. **2.** גִּבּוֹר, gewaltig, blos des ג wegen gewählt (für יִגְבַּר). יְשָׁרִים wie 111 1. **3.** v. 3a aus Prv 8 18. v. 3b = 111 3a, aber צְדָקָה ist hier das Heil, das der Mensch empfängt (24 5), in 111 3 das, das Gott wirkt. Dass beide Male dasselbe Wort gewählt werden konnte, ist interessant genug: Gott ist gerecht nach dem Urteil der Menschen, der Mensch nach dem Urteil Gottes; jedoch der Mensch kann nur anerkennen, preisen, danken, Gott belohnt; Gottes Gerechtigkeit hat einen mehr ursächlichen, aktiven, die menschliche einen mehr sekundären und receptiven Charakter, jene ist eine Kraft, diese ein Zustand. Dass des Menschen „Heil" nach v. 3a hauptsächlich in Vermögen und Reichtum besteht, spricht nicht gerade für Tiefe und Innerlichkeit dieser „Furcht Gottes". **4.** Subjekt von זָרַח kann weder Jahwe noch der Fromme sein, sondern nur אוֹר, ein Licht ist aufgestrahlt, Glück ist erschienen. Da v. 4b in seiner jetzigen Form in der Luft schwebt, so ist das ו vor צַדִּיק zu streichen und dies als Subj. zu fassen: *Mild und erbarmend ist der Gerechte,* ein absichtliches Pendant zu 111 4b. Um ein Ärgernis zu vermeiden, erklärt der Autor **5** das חַנּוּן in sehr harmloser Weise: *Glücklich der Mann, der schenkt und borgt* (vgl. 37 21 Prv 14 21), *Er wird seine Sache im Gericht behaupten,* keinen Prozess in Geldsachen verlieren. Borgte er blos, ohne dabei mildthätig zu sein, so könnte er eher zu Schaden kommen. Sind alle diese Sätze sehr bescheidenen Inhalts, so sind sie doch charakteristisch für den Durchschnitts-Frommen. **6.** כִּי begründet das טוֹב v. 5 noch weiter. Zu v. 6b vgl. Prv 10 7. **7.** Betreffs בָּטֻחַ s. zu 103 14. **8.** סָמוּךְ wie 111 8 (Jes 26 3). עַד wie 110 1. **9.** פִּזַּר, ausstreuen (Prv 11 24),

wird sofort durch נָתַן erklärt. v. 9b wiederholt einfach v. 3b! **10.** Der Ungerechte ärgert sich über das Glück des Frommen und vergeht (נָמַס von מָסַס) unter Zähneknirschen! Für תַּאֲוַת ist besser mit Olshausen u. a. תִּקְוַת zu schreiben (Hi 8 13 Prv 11 7).

Ps 112 ist deutlich ein absichtliches Pendant zu Ps 111, vielleicht vom selben Verf. Beide Psalmen mögen zum Auswendiglernen bestimmt gewesen sein.

Psalm 113.

Dreihebige Sechszeiler. Lob Jahwes, der hoch thront und die Niedrigen erhebt.

1—3. Das Halleluja wieder zugesetzt. v. 3. Zu מְהֻלָּל ist יְהִי hinzuzudenken; alle Menschen auf der Erde sollten Jahwes Namen preisen.

4—6. In v. 4b ist רָם hinzuzudenken. מַגְבִּיהִי und מַשְׁפִּילִי mit archaistischem î: „der hoch macht zu wohnen", der hoch wohnt, v. 6: der tief hinabblickt, vgl. 138 6 (Jes 57 15). Im Himmel wohnt, auf die Erde hinab blickt er.

7—9. אַשְׁפֹּת, Mist, etwa die Mezbele, der Kehrichthaufen ausserhalb der Ortschaften, wo sich Bettler und Aussätzige aufhalten, s. zu Hi 2 8. Übrigens ist v. 7f. aus I Sam 2 8 entlehnt. In v. 8a wird הוֹשִׁיבוֹ zu lesen sein, vgl. LXX. v. 9: *Der einen Sitz giebt der Unfruchtbaren des Hauses,* der dem Hausweib, das keine Kinder hat, dennoch ihre Ehre sichert und ihre Entlassung oder Demütigung hindert, *Der die Mutter der Kinder fröhlich macht,* l. שִׂמֵּחַ. Man darf nicht übersetzen: der die Unfruchtbare als Mutter der Kinder, als fröhliche, wohnen lässt, da dann בָּנִים nicht den Artik. haben könnte und für מוֹשִׁיב ein anderes Verb zu erwarten wäre. Das Halleluja gehört an den Anfang von Ps 114, vgl. LXX.

Eine liturgische Komposition, die mit Ps 114—118 das an den Festen gesungene Hallel bildet, beim Passah mit 114 vor dem Mahl (115—118 nach dem Mahl) gesungen, vgl. Mt 26 30 (Baethgen).

Psalm 114.

Dreihebige Vierzeiler. Vor Jahwe, der Juda zu seinem Heiligtum gemacht hat, vor dem das Meer floh, die Berge aufsprangen, vor dem wunderthätigen Gott soll die Erde beben.

1 2. לֹעֵז, unverständlich redend, barbarisch, vgl. 81 6. In v. 2 sind Juda und Israel als Land behandelt, daher fem. Der Plur. מַמְשְׁלוֹתָיו ist auffällig; er ist vielleicht gewählt, weil den Juden die nicht judäischen Bezirke des Hasmonäerreiches nur als Dependenzen vorkommen mochten.

3 4. Schilfmeer und Jordan (Jos 3) wichen zurück, als sie Jahwe sein Volk leiten sahen (77 17 97 4): ein Beweis für die Majestät seiner Erscheinung. In dieser poetischen Auffassung könnte man sich die Geschichte Jos 3 gefallen lassen, schade nur, dass der Verf. von Jos 3 nichts davon hat. v. 4 erinnert an 29 6; der Verf. denkt vielleicht an Vorfälle wie Jdc 5 4f.

5 6. Warum flohen Meer und Jordan, sprangen die Berge auf? Eine Frage, auf die es keiner Antwort bedarf. Daher bleibt man in

7 8 besser beim Imp. des MT: bebe vor Jahwe, statt mit LXX תָּחִיל zu lesen. Der Ps will ja nicht erzählen, sondern Jahwes Majestät verherrlichen. Zu v. 8 vgl. 107 35 (Jes 41 18) Dtn 32 23.

S. die Schlussbemerkung zu Ps 113. Dieser Ps eignet sich zum Festhymnus, er hat Frische und Schwung.

Psalm 115.

Dreihebige Vierzeiler. Jahwe, der zwar nicht wie die heidnischen Götter sichtbar auf Erden wohnt, sondern im Himmel, dafür aber ein wahrer Gott ist, schützt Israel und wird es segnen, darum soll er gepriesen werden.

1. Allgemeiner Eingang, ohne viel Zusammenhang mit der Fortsetzung. Nicht für sich, sondern für Jahwes Namen, seinen Ruhm auf Erden, erbitten die Frommen Herrlichkeit. Der dritte Stichos schliesst sich schlecht an; er findet sich auch 138 2 und wahrscheinlich ist etwas ausgefallen, was dem entsprach, was 138 2 vorhergeht, etwa: [*Wir wollen deinen Namen loben, Jahwe,*] *Wegen deiner Gnade* u. s. w.

2 3. v. 2 stimmt mit 79 10 überein, erhält aber durch den Zusammenhang doch einen etwas anderen Sinn: *Warum sagen die Heiden: Wo ist denn nur ihr Gott?* Diese Frage ist keine Klage, etwa über die ausbleibende Hilfe Jahwes — von einer Not ist ja mit keiner Silbe die Rede, eher vom Gegenteil s. v. 9ff. —, sondern tadelt die Heiden wegen ihrer Meinung, dass man seinen Gott doch müsse sehen können und dass der israelitische Gott wohl gar nicht existiere oder nichts Rechtes sei, weil man ihn nicht wahrnimmt. Für gewöhnlich nimmt man im Altertum an, dass ein Gott nur da wirken kann, wo er sinnlich zugegen ist und sich irgendwie sinnlich bemerkbar macht: diese naive Vorstellung älterer Religionen hat das Judentum überwunden, nicht aber das Heidentum derjenigen Volksschichten, mit denen die Juden gewöhnlich in Verkehr kamen. Die heidnischen Kleinbürger, die unter ihnen auftauchten oder unter denen sie lebten, die fremden Söldner und Leute von ähnlicher Unbildung verstanden den bildlosen Monotheismus so wenig, wie jener russische Hausierer, der im Hause eines Protestanten vergebens nach dem Heiligen in der Nische sich umschaut und staunend ausruft: Ihr habt ja gar keinen Gott! Die Juden, meinten jene Ungebildeten, haben wohl gar keinen Gott, denn man bekommt ihn ja gar nicht zu sehen. Darauf antworten die Juden: *Unser Gott ist im Himmel, Alles, was er will, thut er,* wir haben einen unsichtbaren, scheinbar fernen, aber trotzdem oder vielmehr deswegen einen allmächtigen Gott; er thut alles, was er will, das kann kein heidnischer Gott.

4 5. Gerade die Heiden, fährt der Verf. fort, haben keinen rechten Gott; ihre Götzen sind ja aus Metall, von Menschen gemacht u. s. w. Diese Antwort zeigt, dass ihrerseits die Juden kein Verständnis mehr für den Bilderdienst haben, der ja doch einen ganz deutlichen Unterschied zwischen dem Bilde und dem in ihm hausenden Numen macht. Die jüdische Polemik gegen die Bilder, die in der späteren Zeit bekanntlich mit viel Behagen betrieben wird, ist mindestens ebenso thöricht wie jene Frage der Gojim, s. zu Jes 44 19, war aber in ihrer groben Übertreibung für die Ungebildeten vielleicht am wirksamsten.

6 7^{ab}. In v. 7 l. יָד לָהֶם und רֶגֶל לָהֶם vgl. v. 5f.

7^{c} **8**. *Nicht reden sie mit ihrer Kehle* [*Und kein Atem ist in ihrem Munde*], *Wie sie sind, so werden ihre Verfertiger* u. s. w., nämlich nichtig wie die Götzen.

Der fehlende Stichos ist noch 135 17b erhalten, denn 135 15–20 stammt aus unserem Psalm. Auf diese Polemik folgt mit sehr lockerem Anschluss eine formelhafte Aufzählung derer, die an Jahwe glauben und von ihm gesegnet werden:

9 10 Israel, oder nach LXX und 135 19: das Haus Israel und das Haus Aharon, die Priester;

11 die Fürchter Jahwes, die Juden und Proselyten. Wahrscheinlich ist aber vor v. 11 ein Distichon ausgefallen, das das Haus Levi nannte, vgl. 135 20. Sonderbarer Weise sind in v. 9–11 die Hauptverben als Imper. punktiert, während jedesmal der zweite Stichos statt der 2. die 3. pers. hat; da für den Imp. gar kein Grund vorliegt, so ist mit LXX in v. 9–11 überall בְּטַח und בְּטְחוּ auszusprechen.

12. Dem Vertrauen entspricht der Segen Jahwes. Hinter v. 12c wird nach 135 20 der Stichos: „Er wird segnen das Haus Levi" einzuschalten sein.

13 14. „Gross und klein", vornehm und gering. „Er mehre euch", vergrössere eure Familien.

15 16. *Der Himmel ist Jahwes Himmel, Aber die Erde hat er den Menschen gegeben.* Beiläufig eine rationale Begründung der Thatsache, dass Jahwe nicht wie die Götter der Heiden auf Erden wohnt: wofür gäbe es denn einen Himmel, wenn er nicht zu Jahwes Wohnung bestimmt wäre?

17 18. Es giebt noch einen dritten Weltteil, hier wie 94 17 דּוּמָה genannt, die Unterwelt nämlich, wo die Toten wohnen. Aber der hat mit der Religion nichts zu thun. Das Halleluja gehört nach der LXX an den Anfang von Ps 116.

S. die Schlussbemerkung zu Ps 113. Der Ps ist eine Art monotheistisches Glaubensbekenntnis, aber ganz deutlich zu liturgischen Zwecken zusammengestellt und für den Hausgottesdienst gewiss durchaus geeignet. In der LXX ist Ps 115 ganz verkehrt mit Ps 114 zu einem Ps vereinigt, vielleicht weil beide im Ritual der ägyptischen Juden mit einander abgesungen sein mögen.

Psalm 116.

Dreihebige Vierzeiler, der vierte Stichos ein Kehrvers. Dankgebet bei Darbringung des Gelübdes.

1 2. In v. 1a ist wohl יהוה hinter אָהַבְתִּי zu stellen und קוֹלִי in v. 1b als archaistischer stat. constr. aufzufassen. In v. 2b ist mit Hupfeld nach v. 4 13 17 בְּשֵׁם יהוה für בְּיָמַי zu lesen; der Schreiberirrtum beweist, dass der Gottesname abgekürzt (י) geschrieben war: *Ich liebe Jahwe, denn er hört Die Stimme meines Gnadewerbens, Denn er neigte sein Ohr zu mir, Und den Namen Jahwes rufe ich an.* Der letzte Stichos ist Refrain, s. die Schlussbemerkung.

3 4a. v. 3a aus 18 5, v. 3b aus 18 6. מְצָרֵי Plur. von מֵצַר.

4b 5. אָנָּא, ach doch, zusammengesetzt aus אָהּ und נָא. Der Kehrvers ausgefallen wie oft.

6 7a. פְּתָאִים von פֶּתִי, die Einfältigen, hier im guten Sinne. *Bin ich schwach, mir hilft er doch.* יְהוֹשִׁיעַ für יוֹשִׁיעַ. Der Plur. מָנוּחִים v. 7a nur hier. Der Kehrvers weggelassen.

7b 8. Die beiden כִּי am Anfang von v. 7b und an dessen Schluss (in עָלַיְכִי)

sind nach meiner Meinung durch Dittographie entstanden: *Jahwe hat mir genug gethan* (עָלַי) vgl. 13 6. v. 8 ist der Stelle 56 14 angeähnlicht, l. mit LXX חַלַּצְתָּ für חִלַּצְתָּ und streiche v. 8c: *Denn er hat meine Seele dem Tode entrissen, Mein Auge der Thräne.* Der Kehrvers weggelassen.

9 10a. Betreffs v. 9 s. zu 56 14; hier passt das: *In den Landen der Lebenden.* v. 10a nach 27 13. Für כִּי hat LXX (II Kor 4 13) besser לָכֵן: *Ich glaubte, darum redete ich* [*Und den Namen Jahwes rufe ich an*]. Reden = anrufen, nämlich um Hilfe.

10b 11. *Ich ward elend gar sehr, Ich sprach in meiner Bestürzung* (31 23): *Alle Menschen sind Lüge* (d. h. Lüge zum Helfen, l. כָּזָב nach LXX und 62 10), [*Doch den Namen Jahwes rufe ich an*]. Ohne die Ergänzung des Refrains giebt v. 11 kaum einen verständlichen Sinn und schliesst sich die folgende Strophe

12 13 schlecht an: *Womit soll ich erwidern* u. s. w. תַּגְמוּלוֹהִי mit aramäischem Suff. s. Ges.-Kautzsch 26 § 91f. v. 13: *Den Becher des Heils erhebe ich Und den Namen* u. s. w. scheint auf einen Dankopferritus zu gehen (vgl. Mt 26 27), der allerdings im AT sonst nicht erwähnt wird.

14–16a. v. 14 ist identisch mit v. 18 und augenscheinlich nur durch ein Versehen an diese Stelle geraten. In v. 15a ist vielleicht mit Olshausen תְּמוּתָה zu lesen; das folgende לְ umschreibt den Genitiv. Kehrvers ausgelassen.

16b.c 17. Zu v. 16b vgl. 86 16. In v. 16c steht der Dat. לְמוֹסְרָי in aramäischer Weise statt des Acc. (Ges.-Kautzsch 26 § 117n).

18 19. לְ נֶגְדָּה für gewöhnliches לְנֶגֶד; ebenso singulär ist die Stellung von נָא zwischen beiden Präpositionen. Jerusalem v. 19 bezeichnet das jerusalemische Volk. Der Kehrvers fällt naturgemäss in der Schlussstrophe aus, da die Anrufung Jahwes zu Ende ist. Das Halleluja gehört nach LXX vor Ps 117.

Ps 116 wird von der LXX unrichtig in zwei Psalmen, v. 1–9 und v. 10–19, zerlegt. Das Gedicht benutzt sehr junge Psalmen und zeigt in seiner Sprache sehr starke aramäische Einflüsse, vielleicht deswegen, weil dieser Ps besonders häufig bei Darbringung privater Gelübde zur Anwendung kam, deswegen im Besitz von Laien war und aus diesem in die Psalmensammlung gelangte. Der Kehrvers ist vermutlich vom Darbringer, das übrige von den geschulten Tempelsängern gesungen. S. übrigens die Schlussbem. zu Ps 113.

Psalm 117.

Ein vierhebiger Vierzeiler. Aufforderung zum Lobe Jahwes.

1. שַׁבַּח ist aramäisch. אֻמִּים nur hier für לְאֻמִּים oder אֻמּוֹת, dagegen gewöhnlich im Aramäischen. Obwohl in v. 1 die Völker zum Lobpreis Jahwes aufgefordert werden, bezieht sich doch in **2** das Suff. von עָלֵינוּ unzweifelhaft auf die Juden, denen allein die Liebe und Treue Jahwes gilt. Diese merkwürdige Verbindung wäre nicht möglich, wenn nicht der Monotheismus den Juden ganz zur zweiten Natur geworden wäre. Das Halleluja gehört nach LXX wieder vor Ps 118.

S. die Schlussbemerkung zu Ps 113.

Psalm 118.

Dreihebige Stichen. Chor- und Wechselgesänge einer Festliturgie, die aus verschiedenen älteren Stücken zusammengesetzt ist. Wie es scheint, sollen v. 1–18 während des Festzuges nach dem Tempel, v. 19ff. bei dem Einzuge in den Tempel und zum Beginn des Festreigens gesungen werden.

1–4. Allgemeiner Eingang, vielleicht zu Beginn der Prozession auf den heiligen Berg gesungen. Es mag etwa eine einzelne Stimme, der Chorführer, jedesmal den ersten, der ganze Chor, resp. einzelne Sektionen des Zuges, den zweiten Stichos jedes Verses gesungen haben, v. 1^b der ganze Zug, v. 2^b die Israeliten, v. 3^b die Priester, v. 4^b die Israeliten und Proselyten. In der LXX wird auch כִּי־טוֹב wiederholt.

5–7. Ein Einzelner, der Chorführer, kann man etwa annehmen, singt namens aller. הַמֵּצַר v. 5 meint die Bedrängnis, die der Einzelne erlebt haben kann, selbstverständlich nicht irgend eine bestimmte geschichtliche Bedrängnis des Volks. עָנָנִי v. 5^b ist prägnant gebraucht. *Aus der Enge rief ich Jah, Es erhörte mich zur Weite Jah; Ist Jahwe mein, fürchte ich mich nicht, Was können mir Menschen thun! Ist Jahwe mein unter meinen Helfern, So werde ich meine Lust sehen an meinen Hassern.* In v. 6^a hat LXX auch בְּעֶזְרִי, vermutlich als Variante zu לֹא אִירָא. v. 6^b aus 56 12. Zu v. 7 vgl. 54 6.

8 9 mag wieder auf Chor und Soli verteilt gewesen sein. Die „Fürsten" bilden eine Klimax zu den „Menschen".

10–12. Viermal erst die einzelne Stimme, dann der Chor, denn hinter v. 12^a wird mit Bickell der Refrain: *Im Namen Jahwes, ha, ich fälle sie* eingesetzt werden müssen. Für das ganz dunkle אֲמִילַם (wo ă für ē wegen der Pausa s. Ges.-Kautzsch ^{26} § 60d) schlage ich אַפִּילַם vor. Die dem Refrain vorhergehenden Sätze v. 10^a 11^a 12^a 12^b sind Vordersätze: *Haben mich alle Völker umringt —, Haben sie mich umringt wie Bienen,* die oft als Bild lästiger Feinde dienen (LXX hat dahinter noch דּוֹנָג, das Wachs, ein abgeschmackter Zusatz) —, *Stürmen sie her wie Dornenfeuer,* l. סוֹעֲרוּ für das sinnlose, aus einem Hörfehler entstandene דֹּעֲכוּ; Dornenfeuer greift oft weit um sich und macht unter Umständen ein Entkommen schwierig. Natürlich spricht diese Verse nicht die „Gemeinde", hoffentlich nicht, sondern der Jude, der sich als Krieger und Verteidiger der heimischen Altäre den Feinden gegenübergestellt denkt und, wenn auch in der Schlacht von allen Seiten angefallen, mit dem Namen Jahwes den Ansturm abschlagen will. Wie mir scheint, ist v. 10–12 ursprünglich ein Lied marschierender Krieger. Entweder gehört zu diesem Liede oder ist einem ähnlichen Liede entnommen

13 14: *Bin ich gestossen auch zum Fallen, So hat mir Jahwe beigestanden,* im Schlachtgedränge nämlich, wo der, der gestürzt ist, in den meisten Fällen verloren ist; l. mit LXX דָּחֹה אֲנִי für דְּחִיתַנִי, dessen 2. pers. ganz sinnlos ist. In v. 14^a ist וְזִמְרָת möglicherweise Reminiscenz nicht des Dichters, sondern des Abschreibers aus Ex 15 2 und eher durch גְּבָרָת (aramäisch für גְּבָרְתִי) zu ersetzen: *Meine Kraft und Stärke ist Jah, Und er ward mir zum Siege.* In

15 16 scheint wieder Solo- und Chorgesang abzuwechseln: *Die Stimme*

des Jubels und Sieges [*Jahwes Rechte thut Kraftthaten!*] *Ertönt in den Zelten der Gerechten, Jahwes Rechte* u. s. w. Endlich könnte auch noch

17 18 zu solchen jüdischen Kriegsliedern gehören: *Ich werde nicht sterben, sondern leben,* nicht in der Schlacht fallen oder an den Folgen der Verwundung sterben, *Und werde erzählen die Thaten Jahs,* seine Thaten in den מִלְחֲמוֹת יְהוָה. *Wohl hat mich gezüchtigt Jah* — durch Verwundung, Krankheit in Folge von Überanstrengung, Hunger u. dgl., *Doch dem Tode gab er mich nicht.* Solche Lieder wie v. 10–12, v. 13 14, v. 15 16, v. 17 18 klingen männlich genug, um als Marsch- und Kriegslieder der makkabäischen Scharen gelten zu dürfen. Nach Absingung dieser Lieder ist der Festzug, müssen wir wegen v. 19 ff. annehmen, beim Tempel angelangt und wird nun unter Gesängen durch dessen Thor einziehen.

19 wird gesungen von dem herangekommenen Festzuge: *Öffnet mir die Thore der Gerechtigkeit, Lasst mich durch sie einziehn, loben Jah!* Thore der „Gerechtigkeit", weil man hier in rechter Weise Gott verehrt, vgl. den Ausdruck „Opfer der Gerechtigkeit" (4 6 Dtn 33 19), solche, welche der Jahwereligion entsprechen. Auf die Bitte, das Thor zu öffnen, antworten

20 die den Festzug erwartenden fungierenden Priester: *Dies ist das Thor Jahwes, Gerechte können durch es eingehn.* Die Bedingungen, die man erfüllen muss, um sich als „gerecht" ansehen zu dürfen, kennen wir aus Ps 15 u. 24.

21. Der Festzug singt: *Ich lobe dich, dass du mich erhört hast Und mir zum Heile wurdest,* d. h. dass ich einziehen darf und dass du mein Gott sein willst. Zum Tempel Zutritt haben ist so gut wie das Heil haben. Wenn sich nun, wie man doch annehmen darf,

22 eng an v. 21 anschliesst, so antworten hier die Priester vom Tempel aus auf diese Danksagung für das erhaltene Heil. Der Satz: *Der Stein, den die Bauleute verwarfen, Ist zum Eckstein geworden,* klingt wie eine sprichwörtliche Redensart: was niedrig und wertlos erschien, hat sich als das Wertvollste erwiesen, habt ihr euch vor Gott gedemütigt, so wird er euch erhöhen. Mt 21 42 wendet Christus den Satz sowohl auf sich selbst wie auf die Heiden an. Möglicherweise hat das Sprichwort eine geschichtliche Beziehung erhalten, könnte z. B. von den Makkabäern auf sich angewandt sein, als sie sich gegenüber einem Alkimus und nach dessen Tode als den Grundstein der Wiederherstellung Judas und seiner Religion erwiesen. Wenigstens würde die Fortsetzung

23 dazu stimmen. Der Festzug antwortet: *Von Jahwe aus ist das geworden, Das ist wunderbar in unseren Augen gewesen.* מֵאֵת, von — her, nach seinem Beschluss. MT will das Perf. נִפְלָאת (Ges.-Kautzsch[26] § 74g), LXX das Part. נִפְלֵאת, ersteres ist besser. Jahwe hat die Israeliten wieder emporgebracht zu einer Zeit, als niemand, auch sie selbst nicht, es erwarteten. Da ist die kleine Schar der Priester von Modein der Eckstein gewesen, auf dem in wunderbarer Weise die Freiheit der Juden auferbaut wurde.

24. Die Priester antworten: *Dies ist der Tag, den Jahwe gemacht hat, Lasst uns jubeln und uns seiner freuen!* Nach diesem Distichon sollte man vermuten, dass es sich um ein Siegesfest, etwa um den Nikanorstag (I Mak 7 48 49), handele.

25. Der Festzug singt: *Ach Jahwe, hilf doch, Ach Jahwe, lass doch gelingen.* Von v. 25^a weiss man, dass dieser Ausruf beim Laubhüttenfest in Gebrauch war, aber auch dem einziehenden Christus wurde das Hosianna entgegengerufen, und nach Jer 2 27 wird dieser Ruf auch sonst zu hören gewesen sein. Wahrscheinlich deutet der Ruf an dieser Stelle an, dass man jetzt in die Nähe des Altars gelangt ist (s. v. 27^{bc}); am Laubhüttenfest zog man mit dem Hosianna um den Altar.

26. Die Priester antworten: *Gesegnet sei, wer da kommt, im Namen Jahwes, Wir segnen euch vom Hause Jahwes her.* Die Priester mögen Aufstellung am הֵיכָל genommen haben, wo Jahwe wohnt, für den sie sprechen. Jetzt heisst es einfach הַבָּא, ohne die v. 20 hinzugefügte Bedingung; die Prüfung gilt als abgelegt. Den bewillkommnenden Segensgruss nimmt

27^a der Festzug auf mit: *Gott ist Jahwe! Und er leuchtete uns.* Das ist eine Würdigung jenes Segens — er kommt vom wahren Gott! — und ein Dank dafür — jene Bewillkommnung seitens Gottes ist ein Lichtstrahl für die Empfänger. Der Wortlaut erinnert an die Segensformel: Jahwe erleuchte sein Antlitz über euch (Num 6 25). Die Kürze der beiden Stichen wird der Wirklichkeit, der altüblichen Sitte entsprechen. Jetzt ist der einleitende Teil der Festhandlung zu Ende, die Teilnehmer sind zur Stelle und von Jahwe feierlich empfangen. Nun beginnt die eigentliche Kulthandlung, von der allerdings unsere Liturgie nur den Anfang berücksichtigt, den Festtanz; für das Opfer gab es andere Gesänge.

27^{bc}. Die Priester: *Schlingt den Tanz mit Maien Bis an die Hörner des Altars!* Dass חַג, Tanz, religiöser Festtanz, der an den grossen nach ihm benannten Ackerbaufesten, besonders dem Laubhüttenfest, getanzt wurde, das Opfertier bezeichnen könnte, ist nichts weniger als wahrscheinlich, noch viel weniger, dass die Opfertiere „bis an die Hörner des Altars" angebunden wurden. Wenn der Text richtig ist, so bedeutet אִסְרוּ חַג: den Tanz binden, d. h. den Reigen bilden durch Verschlingung nicht zwar der Hände, aber der in den Händen getragenen Zweige. עֲבֹתִים muss entweder die Zweige selbst bedeuten (Palm-, Myrten-, Weidenzweige bildeten den לוּלָב, den Feststrauss, nach dem Talmud) oder die Zweigbündel oder deren Kreuzen und Verschränken beim Tanz; vielleicht ist aber mit DE LAGARDE עֲרָבִים (von עֲרָבָה, Pappel) zu lesen. Der Tanz wird sich vor- und rückwärts „bis an die Hörner des Altars", die vielleicht dabei berührt wurden, bewegt haben, natürlich so, dass man stets den Altar im Auge behielt, denn der Tanz wird Jahwe getanzt. Den Gesang, den die Tanzenden anstimmen, giebt

28 29 wohl nur andeutungsweise an; statt dieses Vierzeilers konnten ohne Zweifel für andere Gelegenheiten andere Strophen eingeschaltet werden. Allerdings haben beide Verse allgemeinen Inhalt und eine Fassung, die sie auch für den Laiengesang brauchbar macht; das Schlussdistichon kehrt in den Anfang zurück.

Ps 118 gehört hinsichtlich seines liturgisch-dramatischen Baus in eine Linie mit Ps 15 20 21 24 85, ist aber der kunstvollste von allen, daher gewiss auf ein besonders grosses Fest berechnet, sei es das Laubhüttenfest, sei es den Nikanorstag (v. 24). Die

einzelnen Teile der Komposition sind wie bei Ps 24 ohne Zweifel von verschiedenem Alter. Besonders interessant sind, wenn unsere Deutung richtig ist, die Marschlieder v. 10–18, die wahrscheinlich unter den makkabäischen Kriegern aufgekommen sind, und diese Krieger mögen selber den Festtanz mitgetanzt haben. Aber auch vom Verlauf der Festprozession und des ersten Akts der Kulthandlung giebt diese Liturgie ein anschauliches Bild. Man begreift, dass viele Juden für diese lebendigen gottesdienstlichen Dramen, bei denen kein Laie unbeteiligt blieb und die gegen unsern heutigen „Gottesdienst“ aufs Stärkste abstechen, so begeistert waren, dass sie keine grössere Wonne kannten.

Psalm 119.

Sechshebige Achtzeiler, zweiundzwanzig nach den Buchstaben des Alphabets, die nach der Reihe je achtmal an der Spitze einer Zeile erscheinen. Der Psalm variiert die acht Stichwörter אִמְרָה, דָּבָר, חֻקִּים, מִצְוֹת, מִשְׁפָּטִים, עֵדוֹת, פִּקּוּדִים, תּוֹרָה, wie besonders sorgfältig D. H. Müller nachweist, in jeder Strophe. Ein Gedankenfortschritt ist nicht vorhanden. Josephus nennt das Metrum nicht unpassend das hexametrische; die Cäsur tritt wie in Jes 26 (und im griechischen Hexameter) bald einmal zwischen zweimal drei, bald zweimal zwischen dreimal zwei Hebungen auf.

1–8. א. Der Begriff חֻקִּים erscheint zweimal (v. 5 8), während אִמְרָה fehlt (Müller); l. daher v. 8 אִמְרָתְךָ für אֶת־ח, womit man auch das אֶת־ los wird. Ferner wird mit Müller in v. 3 בִּדְרָכָיו für בִּדְרָכָיו zu lesen sein. v. 3 ist wohl Relativsatz. In v. 4^b l. mit Bickell לִשְׁמָרָם.

9–16. ב. In v. 16 steht חֻקּוֹת statt תּוֹרוֹת. Das נַעַר v. 9 deutet an, dass es auf ein Lehrgedicht abgesehen ist; die Frage in v. 9^a wird beantwortet durch לִשְׁמֹר v. 9^b: indem er achtet auf dein Wort, l. בִּדְבָרְךָ nach LXX. In v. 14^b l. mit Wellh. מֵעַל für כְּעַל: mehr als über alle Schätze. עֵדוֹת (Plur. von עֵדוּת) soll offenbar derselbe Begriff sein wie עֵדֹת v. 2; da die letztere Form öfter vorkommt, so ist in v. 14 u. s. w. gewiss überall עֵדוֹת (ʿedot), nicht עֵדוּת (ʿedwot) auszusprechen.

17–24. ג. עדות zweimal (v. 22 24), in v. 22 ist אִמְרָה dafür zu schreiben. v. 18 גַּל Imp. Piel von גָּלָה; „und lasse mich Wunder aus deiner Thora erschauen“: das Gesetz hat so viel Feinheiten, dass das eifrige Studium immer neue Zusammenhänge, Beziehungen, Motive, Zwecke entdeckt. Die nachbiblische Literatur giebt die Proben von diesen Entdeckungen, die aber in der Mehrzahl in einem anderen Sinne „wunderbar“ sind, als der Verf. meint. v. 20. גָּרַס und תַּאֲבָה (hebr. תַּאֲוָה) sind aramäisch: *Meine Seele studiert in Lust über deine Rechte* u. s. w.; גָּרַס bedeutet wie הָגָה 1 2: leise sprechen, murmeln, lesen. In v. 21 zieht LXX אֲרוּרִים besser als Prädikat zum Folgenden; der Vers ist dreiteilig. v. 22. Für das sonderbare גַּל sprich גֹּל (von גָּלַל) mit Ewald u. a. v. 23 enthält den lächerlichen Satz: auch Fürsten beraten sich gegen mich, als ob Fürsten sich gegen einen Mann wie unsern Autor zusammenthäten und als ob er, wenn dies der Fall wäre, ein Gedicht von 176 Hexametern machen würde! Freilich hat doch jemand diesen Unsinn zu überbieten gewusst, indem er fand, dass der Autor „die Gemeinde“ sei. Dass das בִּי zu streichen sei, lehrt auch v. 24. Der Verf. sagt: Auch Fürsten setzen sich hin, sich zu beraten, so studiere ich in deinen Satzungen und sehe deine mir lieben Zeugnisse als meine Ratgeber an; er denkt die Fürsten nicht als Gegner, sondern als Kollegen. Die Weisheit setzt ja ihren Inhaber „zwischen Fürsten“ (JSir 11 1).

25—32. ד. דָּבָר zweimal (v. 25 28), פְּקוּדִים fehlt und ist das eine Mal (in der Form בְּפִקֻּדֶיךָ) einzusetzen. v. 26. דְּרָכַי, meine Angelegenheiten. v. 29. Der Weg der Lüge ist der Abfall vom Gesetz. In v. 30b ist wohl mit Zenner אִוִּיתִי für שִׁוִּיתִי zu lesen.

33—40. ה. In v. 37 l. בִּדְרָכֶךָ für בִּדְבָרֶךָ. v. 33. עֵקֶב giebt weder hier noch v. 112 in der Bedeutung „Lohn“ einen Sinn; die Bedeutung διὰ παντός, immerfort, fürderhin, wird aus dem Begriff „Folge“ entwickelt sein. v. 38b. Für לְיִרְאָתֶךָ wäre לִירֵאֶיךָ natürlicher, wenn man nicht lieber nach LXX das אֲשֶׁר streichen will, was den Sinn ergiebt: Führe an mir deine Verheissung aus, damit ich dich fürchte (130 4). Auch v. 39 möchte man das אֲשֶׁר los sein, weil es das Metrum belastet. v. 40. תָּאַב s. v. 20.

41—48. ו. v. 41. Ktīb will וִיבֹאֵנִי חַסְדֶּךָ. v. 42. עָנָה דָבָר, Antwort geben, sich verteidigen. v. 43. Streiche עַד־מְאֹד, das zum Verbum nicht passt und den Vers überfüllt. v. 46. Wenn der Verf. redet, wie er dichtet, so ist die Erfüllung dieses Wunsches nicht gut möglich. v. 48. אֲשֶׁר אָהַבְתִּי ist versehentlich aus v. 47 wiederholt.

49—56. ז. תּוֹרָה kommt dreimal vor, מִצְוֹת und עֵדוֹת fehlen. v. 49. עַל־אֲשֶׁר weil. יִחַל sonst harren, hier harren lassen. v. 52. מֵעוֹלָם, die aus der Vorzeit stammen, zur mosaischen Zeit gegeben sind. v. 53. מַרְשָׁעִים wegen der Abtrünnigen. v. 54. זִמְרוֹת, Gegenstand des Singens. v. 58. זֹאת wird durch כִּי expliciert: dies ist mir zu Teil geworden, dass.

57—64. ח. v. 57: *Mein Teil ist, Jahwe, sage ich, deine Worte zu beachten.* v. 58. Für חָנֵּנִי hat Pesch. חַיֵּנִי (v. 88 107). v. 61. עִוֵּד, umkreisen, nur hier. v. 62. Es ist wohl wörtlich zu verstehen, dass der Verf. um Mitternacht aufsteht und betet, vgl. 59 17 92 3. v. 63. LXX liest einfacher לְכָל־יִרְאֶיךָ.

65—72. ט. חֻקִּים und תּוֹרָה je zweimal, dagegen fehlen מִשְׁפָּטִים und עֵדוֹת. v. 66. Güte des Urteils, d. h. *Gutes Urteil und Verständnis lehre mich* u. s. w. v. 67. אֶעֱנֶה von עָנָה, niedrig, unglücklich sein. Zu v. 69 vgl. Hi 13 4: sie schmieren mir Lüge an. v. 70. טָפַשׁ ist aramäisch: dumm wie von Fett ist ihr Herz (17 10).

73—80. י. v. 73a aus Hi 10 8. Zu v. 74 vgl. v. 63. v. 75. אֱמוּנָה adverb. Acc., in Treuen; der Gegensatz dazu v. 78 שֶׁקֶר, in Falschheit. v. 78 ist übrigens metrisch überlastet und שֶׁקֶר möglicher Weise Zusatz. v. 79. Qrē וְיֹדְעֵי ist wohl besser als Ktīb וְיָדְעוּ, damit sie kennen lernen; der Verf. ist doch hoffentlich kein Lehrer gewesen.

81—88. כ. v. 83. „Schlauch im Rauch“, ein an der Decke unbenutzt hangender Schlauch, den der Rauch des schornsteinlosen Herdes trifft und beschmutzt. v. 87. Streiche בָּאָרֶץ mit Bickell, der trocken bemerkt, dass man immer nur dort getötet wird, wo man ist.

89—96. ל. In v. 90 ist אֱמֻנָתְךָ Schreibfehler für אֲמָרְתְךָ; in v. 94 ist פִּקּוּדֶיךָ, das schon v. 93 da war, mit LXX in חֻקֶּיךָ zu verwandeln. v. 89. יהוה ist Vokativ. Zu dem Ausdruck „im Himmel dastehen“ für: ewigen Bestand haben, s. zu 89 3. Da zu dieser Aussage v. 90 ein Seitenstück bieten will, so ist v. 90b אָרֶץ als ein auf völligem Missverstehen beruhender Zusatz zu streichen: *Für alle Geschlechter hast du deine Verheissung aufgestellt und so steht sie fest,* natür-

lich die Verheissung! In v. 91 kann מִשְׁפָּטֶיךָ nur dasselbe bedeuten, was es im ganzen Ps bedeutet, und auch עָמַד nur denselben Sinn haben wie in v. 90; v. 91a ist also zu übersetzen: *Was deine Rechte anlangt, sie stehen fest.* Was dann in v. 91 folgt, ist unverständlich. הַיּוֹם heisst „heute", nicht „bis auf heute"; כִּי הַכֹּל עֲבָדֶיךָ, denn das Ganze sind deine Knechte, ist ein greuliges Hebräisch und giebt keinen Sinn, da man gar nicht weiss, was man unter dem „Ganzen" verstehen soll. Ich schlage vor, für den ganzen Komplex zu lesen: הָיוּ מְכַלְכְּלֵי עַבְדֶּךָ: *sie haben aufrecht erhalten deinen Knecht.* Dazu passt die Fortsetzung v. 92: *Wäre nicht deine Thora mein Ergötzen, so wäre ich umgekommen in meinem Elend;* v. 94: *Dein bin ich, rette mich* u. s. w. v. 96: *Für alle Vollkommenheit habe ich eine Grenze entdeckt, gar zu weit ist dein Gebot,* es hat keine Grenze. Der Vers ist aus Reminiscenzen aus Hi 28 3 (11 7) zusammengesetzt; תִּכְלָה nur hier. Was begrenzt ist, ist doch nur unvollkommen, das Gesetz ist nicht zu erschöpfen, vollkommen im wahren Sinn des Worts wie Jahwe selbst.

97—104. מ. Für eins von den beiden פִּקּוּדֶיךָ v. 100 104 wird der Verf. חֻקֶּיךָ geschrieben haben. v. 99. Die Lehrer müssen nicht sehr klug gewesen sein, wenn der Autor klüger ist als sie. Dass ein Olshausen hier an solche Lehrer denken konnte, die einen fremden Glauben lehrten, ist befremdend; wer sollen denn die Grauköpfe v. 100 sein, die der Verf. ja doch aus Hi 32 6 ff. genommen hat und die sicher ebenso gute Juden sind wie er selber? Wir haben es hier nur mit der ganz bekannten Rabbineneitelkeit zu thun. v. 101. Zu dem i in כָּלְאתִי s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 oo. v. 103. L. אִמְרָתֶיךָ mit LXX. v. 104. מִן, aus, durch: *Durch deine Vorschriften werde ich einsichtsvoll.*

105—112. נ. דָּבָר und מִשְׁפָּטִים zweimal, dagegen fehlen אִמְרָה und מִצְוֹת. v. 108. „Freiwillige Opfer meines Mundes" sind Lob- und Dankgebete, die nicht vorgeschrieben sind. v. 109. „Die Seele in der Hand haben" bedeutet: in Lebensgefahr sein (Jdc 12 3 Hi 13 14). Es wird wohl nicht gar so schlimm gewesen sein, in Lebensgefahr macht man keinen solchen Psalm. v. 111. Vielleicht spricht man besser נָחַלְתִּי aus. הֵמָּה für הֵנָּה. v. 112. Zu עֵקֶב s. v. 33.

113—120. ס. חֻקִּים zweimal, während פִּקּוּדִים fehlt. v. 113. *Die Schwankenden hasse ich;* סֵעָף vielleicht mit Anspielung auf I Reg 18 21 (vgl. Apk Joh 3 15 f.). v. 115 vgl. 6 9. v. 116. מִשִּׂבְרִי, von meiner Hoffnung hinweg, an meiner Hoffnung. v. 117. אֶעְשָׁה, Kohortativ: lass mich blicken, bei den Verben לה selten, s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 e. v. 118. סָלָה, verwerfen, aramäisch. Für תַּרְמִיתָם l. mit den Alten תַּרְעִיתָם, ihr Sinnen, aramäisch. v. 119. Für הִשְׁבַּתָּ hat LXX חָשַׁבְתִּי, was vorzuziehen ist, jedoch muss man dann das לָכֵן mit Bickell streichen: *Für Schlacken halte ich* u. s. w. v. 120: *Es schaudert mein Leib vor deinem Schrecken;* סָמַר eigentlich von dem sich sträubenden Haar (Hi 4 15). Eine abscheuliche Phrase, Folge der Akrostichie.

121—128. ע. In v. 122 sollte דָּבָר vorkommen, es wäre sonst der einzige Vers, dem das Stichwort fehlte; l. דָּבְרְךָ für עַבְדֶּךָ: *Verpfände dein Wort zum Guten.* v. 126. *Zeit ist es zu handeln für Jahwe,* nämlich einzuschreiten. v. 127. עַל־כֵּן steht in der Luft; meint man, dass der Verf. es nur des Akrostichons wegen geschrieben habe, so behauptet man doch damit, dass seine Vers-

macherei zur Faselei herabsinke. Der Text ist unzweifelhaft verderbt und durch den Anfang von v. 128 beeinflusst. Ich schlage כֹּל für כֵּן vor: *Über alles liebe ich deine Gebote, mehr als Gold* u. s. w. In v. 128 schreibe nach LXX: לְכָל־פִּקּוּדֶיךָ: *Darum bin ich nach all deinen Vorschriften gewandelt;* יָשַׁר (I Sam 6 12) wie אָשַׁר Prv 4 14 (oder אָשַׁר Prv 9 6).

129—136. פ. v. 130. פֶּתַח, nur hier, mit ē ausgesprochen, um den uneigentlichen Sinn des Begriffs פֶּתַח zu markieren, da der eigentliche Sinn „Thür" unanwendbar ist: *Die Auslegung deiner Worte erleuchtet, macht Unüberlegte einsichtsvoll.* v. 131. יָאַבְתִּי, nur hier, aramäisch, vgl. v. 20 40. Der Verf. reisst seinen Mund auf, schnappt, begehrt nach Geboten! v. 136. *Mit Wasserbächen rannen herab meine Augen, weil man dein Gesetz nicht befolgt,* — es wird immer schlimmer mit den Übertreibungen. v. 136ª aus Thr 3 48; פַּלְגֵי־מַיִם ist Acc. עַל mit dem Perf. s. Ges.-Kautzsch[26] § 158 c.

137—144. צ. Zweimal עֵדוֹת, dagegen fehlt חֻקִּים. v. 137. Für יָשָׁר ist wohl יֹשֶׁר auszusprechen. v. 138. צֶדֶק ist adverb. Acc., in Gerechtigkeit, ebenso אֱמוּנָה. v. 139 vgl. 69 10. v. 140 vgl. 12 7. v. 142. צְדָקָה ist die persönliche Gerechtigkeit, צֶדֶק das objektive Recht.

145—152. ק. עֵדוֹת zweimal, פִּקּוּדִים fehlt. v. 147. קִדַּם ist Hilfsverb: *Früh in der Dämmerung schreie ich.* Der Verf. kann es gar nicht erwarten, bis er wieder über dem Studium sitzt; seine Augen kommen v. 148 den Nachtwachen zuvor, wollen in der heiligen Schrift lesen, bevor es der anbrechende Morgen gestattet. Und doch war er nach v. 62 um Mitternacht aufgestanden, um Gott ein Loblied zu singen! v. 150. L. קָרְבוּ רֹדְפַי: *Meine Verfolger haben Arglist herangebracht.* v. 152. קֶדֶם anstatt מִקֶּדֶם vgl. Hi 20 4.

153—160. ר. Zweimal אִמְרָה, das eine Mal statt מִצְוֹת. v. 154ᵇ. לְ wie sonst כְּ. v. 155. L. mit Bickell יָשַׁע wegen des masc. Prädikats. v. 158. אֲשֶׁר ist Konjunktion, weil. v. 160. רֹאשׁ wie sonst wohl רֵאשִׁית, das Hauptstück. In v. 160ᵇ l. מִשְׁפְּטֵי nach LXX und v. 7 62 106 164.

161—168. ש. תּוֹרָה zweimal, das eine Mal statt חֻקִּים. v. 161. Wenn der Text richtig ist, so müssen die שָׂרִים die Beamten der sadducäischen Regierung sein; aber viel wahrscheinlicher ist, dass der Verf. etwa שֹׂרְרֵי schrieb. פָּחַד heisst nichts anderes als יָרֵא. v. 164. שֶׁבַע, siebenmal; vielleicht darf man das bei diesem Verf. wörtlich verstehen, vgl. zu v. 147 f. v. 166ª vgl. Gen 49 18.

169—176. ת. מִצְוֹת zweimal, das eine Mal statt עֵדוֹת. v. 172. תַּעַן, es besinge. v. 176. Der Vers ist viel zu lang und vielleicht das Bild vom verlornen Schaf hinzugesetzt, um das תָּעִיתִי zu erklären, das aber wohl nur hypothetisch gemeint ist: *Bin ich verirrt, so suche deinen Knecht,* d. h. bin ich im Unglück, so hilf mir.

Was der Autor bei der Abfassung dieser 176 Verse für einen Zweck im Auge gehabt hat, weiss ich nicht. Jedenfalls ist dieser „Psalm" das inhaltsloseste Produkt, das jemals Papier schwarz gemacht hat. Wenn doch der Verf. auch nur etwas von den gerühmten Errungenschaften seines Studiums mitgeteilt hätte! Auch in schriftstellerischer Hinsicht wird es schwer sein, ein Schriftstück nachzuweisen, das es an Ungeschicklichkeit und Gedankenlosigkeit mit diesem Ps aufnehmen könnte. Der Verf. mag ein braver Schulmeister gewesen sein, wie D. Müller sagt, aber dass er schriftstellerte, war nicht brav von ihm, und im Munde seiner Schüler mag v. 99ª leicht berechtigter gewesen sein als in seinem

eigenen. Gleichwohl sind v. 62 147 f. 164 nicht ohne Wert für die Geschichte der Schriftgelehrten; auch für die Psychologie der Buchreligionen ist direkt oder indirekt manches dem Ps zu entnehmen.

Psalm 120.

Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen. Klage über die lügnerische Zunge.

1 2. *Zu Jahwe in meiner Bedrängnis Rief ich und er erhörte mich, Rette, Jahwe, meine Seele Vor der Lügenlippe!* v. 1 scheint zu besagen: ich habe sonst immer in der Not Erhörung gefunden, Jahwe wird mich auch diesmal erhören. צָרָתָה mit alter Accusativendung. מִלָּשׁוֹן רְמִיָּה scheint nach v. 3 zugesetzt zu sein; die Späteren lieben ja solche Ergänzungen eines vermeintlich defekten Metrums.

3 4. *Was wird er „dir geben und hinzugeben", Zunge des Trugs? Pfeile eines Helden, geschärfte, Samt Ginsterkohlen!* Am Natürlichsten sieht man in v. 3 Jahwe als Subj. der Verben und לְשׁוֹן רְמִיָּה, wie zu lesen sein wird, als Vokativ an, auf den sich das Suff. von לָךְ im masc. beziehen kann, weil ja doch der Besitzer der Zunge gemeint ist. Die Frage erinnert gewiss absichtlich an die Schwurformel: So thue mir Gott und so thue er noch einmal (z. B. I Reg 19 2); vielleicht dass der angeredete Lügner sich bei seinen Beteuerungen dieser Formel bedient hat. v. 4 ist die Antwort darauf: Mord und Brand wird er dir geben. Der Meineidige soll fallen durch den Pfeil eines Kriegers, sein Haus verbrennen. Die Ausdrücke sind mit Rücksicht darauf gewählt, dass die Zunge selbst ein geschärfter Pfeil genannt (Jer 9 7) und tückisches Reden mit Brandstiftung verglichen wird (vgl. Jes 50 11: „geht in die Flamme eueres Feuers!"). Die Ausdrucksweise ist etwas künstlich, um nicht zu sagen geziert, auch in

5, welche Strophe, wenn sie wirklich zum Ps gehört, verstümmelt ist: *Wehe mir [wohin soll ich fliehen?], Denn ich weile bei Meschek! [Wehe mir, denn] ich wohne Bei den Zelten Kedars!* Eingesetzt ist aufs Geratewohl אָנָה אָנוּסָה vgl. 55 7 Jer 9 1 und ein zweites אוֹיָה־לִי כִּי־; אוֹיָה ist eine künstliche Erweiterung von אוֹי. גּוּר mit dem Acc. wie 5 2. Der Dichter wohnt nach v. 6 gewiss nicht wirklich bei den Kedarenern, den Arabern zwischen Palästina und Babylonien, wandert auch nicht als Fremdling, als Händler etwa, bei den Moschern zwischen dem Kaspischen und dem schwarzen Meer; wenn also der Vers hier ursprünglich ist, so müssen die Moscher und Kedarener als Beispiel wilder, unverträglicher Leute genannt sein, etwa so wie wir sagen: unter Türken und Heiden geht es nicht schlimmer her.

6 7. *Zu viel schon wohnt meine Seele Beim Hasser des Friedens, Und wenn ich noch so freundlich rede, Sie sind auf Krieg aus.* לָהּ ... רַבַּת, zu viel für sie, mehr als sie aushalten kann. v. 7a halte ich für eine Mischung aus zwei Varianten, von denen die eine lautete: אֲנִי שָׁ֑לוֹם אֲדַבֵּר, die andere וְכִי אֲדַבֵּר אֲנִי שָׁ֑לוֹם; die erstere wurde nachträglich aus der zweiten ergänzt. דִּבֶּר שָׁ֑לוֹם, freundlich, friedlich reden vgl. 28 3.

Es sind wohl wieder Amtsgenossen, die sich befehden; der Dichter kann, wie es scheint, seinen Platz nicht verlassen, so gern er möchte. Ein Wallfahrtslied ist der Ps ursprünglich sicher nicht, kann aber freilich wegen v. 5–7 als solcher benutzt sein.

Psalm 121.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Wer hilft? Jahwe hilft, der Hüter Israels, der niemals schläft.

1 2. *Ich hebe meine Augen zu den Bergen: Woher kommt meine Hilfe?* u. s. w. Die „Berge“ sind wohl die „heiligen Berge“ von 87 1. מֵאַיִן ist Fragewort, nicht Relativum.

3 4. Zu אַל, er wird gewiss nicht, s. Ges.-Kautzsch[26] § 107 p. Für לָמוֹט sprich לָמוּט (Infin.). v. 4[a] ist in Jes 5 27 als Citat beigeschrieben. „Israel“ bedeutet nicht sowohl das Volk, als jeden Israeliten vgl. zu 22 4.

5 6. *Jahwe ist dein Hüter, Jahwe dein Schatten Zu deiner rechten Hand* u. s. w. Bei צֵל ist nicht mehr an den eigentlichen, sondern nur noch an den bildlichen Sinn „Schutz“ gedacht. Die Sonne schlägt (יַכֶּכָּה ungewöhnlicher Weise plene) mit dem Sonnenstich; der Mond schlägt nach dem Volksglauben durch allerlei böse Fieber, Mondsucht, schadet durch giftigen Dunst und Thau, ist der Helfershelfer böser Zauberer.

7 8. Ausgang und Eingang, ersterer zum Geschäft (104 23), letzterer die Rückkehr nach Hause (II Sam 3 25 u. oft).

Ein einfach schöner Ausdruck für den Vorsehungsglauben, an Ps 91 erinnernd. Jahwe beschützt die Israeliten, wo sie auch sein mögen, seine Fürsorge schläft niemals. Nach den Anfangsworten zu urteilen, wohnt der Dichter in einer Gegend, wo er die Berge von Juda oder Jerusalem vor Augen hat, z. B. in der philistäischen Niederung; beim Gebet richtet er die Augen nach der Stelle, wo der Weltschöpfer „unter den Menschen wohnt“ (78 60), vgl. zu 128 5[a].

Psalm 122.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Erinnerung an eine Pilgerfahrt zum Tempel, Segenswünsche über Jerusalem.

1 2. *Ich freute mich, als sie mir sagten: Zum Hause Jahwes wollen wir gehen, Unsere Füsse haben gestanden In den Thoren Jerusalems.* Aramäischer Stil in בְּאָמְרִים, als man sagte, und in dem Particip v. 2[a]. Für שְׁעָרַיִךְ ist wohl Metrums wegen mit Bickell שַׁעֲרֵי zu lesen. Es ist schade, dass der Verf. uns nicht genauer sagt, wer den Anstoss zur Pilgerfahrt gab; vermutlich waren es die נָדִיבִים der Judengemeinde, in der der Dichter lebte. Und nun schwelgt er in dem Gedanken, dass er in Jerusalem gewesen ist: unsere Füsse standen darin, ein hübscher, anschaulicher Ausdruck.

3—4[b]. *Jerusalem, gebaut wie die Stadt, Wo man sich vereint einmütig, Wo hinaufziehen die Stämme, Die Stämme Jahwes.* Gewöhnlich übersetzt man: die du neugebaut bist, so recht wie eine Stadt, die allzumal in sich zusammengefügt ist. Was soll das aber heissen? Sollte der Verf. für nötig gehalten haben, zu versichern, dass Jerusalem nicht aus einer Zahl unzusammenhangender Ortschaften besteht, dass es eine Stadt, nicht ein Land ist? Wem musste oder wollte er das auseinandersetzen? Oder will der Verf. sagen, dass Jerusalem wieder eine Mauer bekommen hat, die es vor dem Auseinanderfallen schützt? Thut eine Mauer das? Und wenn ja, warum erwähnt der Verf. das und noch dazu in so künstlicher Weise, dass nur ein Exeget das herauskonstruieren kann? Hat חֻבְּרָה Jerusalem zum Subj., so wäre der natür-

lichste Sinn doch wohl der, dass die Bürgerschaft einmütig verbunden ist, aber man begreift wieder nicht, warum das erwähnt würde. Mir scheint, Subj. ist „es“, nämlich alles, was Jude heisst, was zu den Stämmen Jahwes gehört. In Jerusalem fühlen sich alle Juden, mögen sie geboren sein, wo sie wollen, als Genossen, als Blutsverwandte vgl. Ps 87. Vielleicht schriebe man besser mit LXX חֻבְרָה, aber dann לָנוּ für לָהּ: Jerusalem ist (von Jahwe) gebaut als die Stadt, die die Verbindung für uns allzumal bildet. שֶׁ für אֲשֶׁר im nordisraelitischen Dialekt (Deboralied, Cantic.) und im Aramäischen.

4c 5. *Gesetz für Israel ist es, zu loben Den Namen Jahwes* [*dort*], *Denn dort waren die Throne zum Gericht, Die Throne des Hauses David.* Am Schluss von v. 4 ist wahrscheinlich שָׁם oder בָּהּ ausgefallen, denn der Verf. kann nicht allgemein von der Pflicht der Gottesverehrung reden wollen, sondern nur davon, dass der eigentliche Kult in Jerusalem auszuüben ist und nirgends anders. Er begründet das merkwürdiger Weise durch die Hinweisung darauf, dass Jerusalem die Hauptstadt des davidischen Reiches war und ist (s. die Schlussbemerkung zu Ps 89) und sein wird (in der messianischen Zeit). Das steht zwar nicht in Widerspruch mit der gewöhnlichen Begründung, die sich einfach auf das בָּחַר יְהוָה beruft, hebt aber doch die nationale Bedeutung des jüdischen Rom ungewöhnlich stark hervor. Die Juden der Diaspora scheinen manchmal für den Nationalismus und für die Königsherrlichkeit Jerusalems (Ps 48) mehr geschwärmt zu haben, als die Juden in Judäa. In v. 5a vertragen sich יָשְׁבוּ und כִּסְאוֹת nicht neben einander; da der Vers ausserdem überlang ist, so ist entweder das erste oder das zweite Wort zu streichen.

6 7. *Bittet um Jerusalems Frieden, Seien sicher deine Zelte! Sei Friede in deinen Palästen, Sicherheit in deinem Walle!* In v. 7 scheint der Abschreiber die beiden Substantiva mit בְּ mit einander vertauscht zu haben. In v. 6 liest Ewald nach Hi 12 6 אֹהֲלֶיךָ für אֹהֲבֶיךָ, eine entschiedene Verbesserung. Zu יִשְׁלָיוּ mit j s. Ges.-Kautzsch26 § 75 u. חֵיל ist eigentlich der Aussenwall, hier poetisch für die Mauer (wie 48 14). Der Dichter scheint der Sicherheit Jerusalems nicht so unbedingt zu trauen wie der von Ps 48; er mag später geschrieben haben. Einen ähnlichen Eindruck macht auch die Schlussstrophe

8 9: *Um meiner Brüder und Genossen willen Wünsche ich dir Frieden an, Um des Hauses Jahwes, unseres Gottes, willen Begehre ich Glück für dich.* Streiche das נָא in v. 8b als sachlich und metrisch anstössig. דַּבֶּר בְּ wie 87 3, Frieden auf jemanden reden, so reden, dass er Frieden bekommt: glückbedeutende Worte werden im Altertum als wirksam gedacht. Die Brüder und Genossen sind die Juden als Blutsverwandte und Mitbürger; der Verf. denkt wohl nicht blos an die Bewohner der Stadt, sondern schliesst alle übrigen Juden mit ein, da sie alle an der Wohlfahrt Jerusalems interessiert sind.

Zwar nicht ein Lied für die Wallfahrt, aber doch eines nach vollbrachter Wallfahrt; vielleicht beim Abschied von der heiligen Stadt oder auf der Rückreise gesungen. Die Aramaismen deuten auf den mehr volkstümlichen Charakter des anziehenden Liedes, das besonders an Ps 48 und 87 erinnert.

Psalm 123.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Wie die Diener auf den Herrn, so sehen die Frommen auf Jahwe, möge er ihnen gnädig sein angesichts des Hohns der „Stolzen".

1—2b. *Auf dich richte ich meine Augen, Der du im Himmel wohnst, Sieh, wie die Augen der Knechte Auf die Hand ihres Herrn*, nämlich: gerichtet sind. Die Hand winkt Befehle, ladet herzu oder weist zurück, teilt Arbeiten, aber auch Gaben aus.

2c-f. *Wie der Magd Augen auf der Herrin Hand, So unsere Augen Auf Jahwe, unsern Gott, Bis er uns gnädig ist*, Gnade erweist. Mit Recht sagt Bickell, dass man das doppelte Bild von den Knechten und Mägden nur dann schön finden kann, wenn es auf zwei Strophen verteilt ist. Auch entspricht diese Verteilung dem eigentümlichen Bau dieser Lieder, in dem je die folgende Strophe ein Bild oder Wort der vorhergehenden wieder aufzunehmen pflegt.

3 4. *Sei uns gnädig, Jahwe, sei uns gnädig, Zu satt sind wir des Hohns, Zu satt ist unsere Seele Des Hohns der Stolzen!* Neben dem letzten Ausdruck die Variante: des Spottes der Sicheren, d. h. der Weltmenschen, wobei noch der Artikel von הַלַּעַג gegen die Grammatik verstösst. Das letzte Wort lautet in v. 4 nach Ktīb גַּאֲיוֹנִים, Stolze, nach Qrē גְּאֵי יוֹנִים, die Stolzen der Unterdrücker; ersteres ist jedenfalls vom Verf. beabsichtigt. Wer hier die Stolzen sind, ist kaum zu entscheiden; nach jener Variante oder Glosse sind es Juden, und das mag das Nächstliegende sein; der Verf. ist dann ein חָסִיד, ein עָנָו.

Ein kleines, bescheidenes, aber in seiner Art vollkommenes Gedicht: ein einziges klares Bild und eine rührende Bitte. Unter der Begnadigung ist wohl die grosse Wendung, das Kommen des Reiches Gottes, zu verstehen, dem das Läuterungsgericht über die Gottlosen vorhergeht.

Psalm 124.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Wäre nicht Jahwe für Israel gewesen, so wäre es von den übermächtigen Feinden vernichtet worden, aber er hat die Falle zerbrochen, Israel ist entkommen.

1 2. *Wäre nicht Jahwe für uns gewesen, So sage Israel, Wäre nicht Jahwe für uns gewesen, Als Menschen wider uns standen* — Vordersatz zu der zweiten Strophe, der nebenbei lehrt, wie sich ein Psalmdichter ausdrückt, wenn er das Volk reden lassen will. שֶׁ steht pleonastisch, wie oft im Aramäischen.

3—5. *Dann hätten sie uns lebendig verschlungen, Als ihr Zorn auf uns entbrannte, Dann wär's über unsere Seele gegangen, Das stolze Gewässer.* v. 4 streiche ich mit Bickell; er scheint mir eine Variante zu v. 5 zu sein und enthält 3+3, statt 3+2 Hebungen; sein נַחְלָה, Bach, ist einfach aramäisch (anders als Num 34 5, wo es Acc. ist). Die Form אֲזֵי nur hier, ebenso זֵידוֹן von זוּד, sieden, überkochen.

6 7a. *Gepriesen sei Jahwe, der uns nicht gab Zum Raub ihren Zähnen! Unsere Seele entkam wie ein Vogel Der Falle der Vogler.* פַּח ist ein Klappnetz mit hölzernem Rahmen, daher zerbrechlich:

7b 8 *Die Falle zerbrach, und wir, Wir sind entkommen! Unsere Hilfe ist im Namen Jahwes* u. s. w., vgl. 121 2. Das erste Distichon ist zu kurz; vielleicht ist ein Inf. abs. נִמְלֹט vor dem letzten Wort von v. 7 ausgefallen.

Das Gedicht ist seiner Vorgänger würdig. Die Gefahr, die Israel an den Rand des Unterganges brachte und der es nur mit genauer Not entkam, ist wohl von den Syrern ausgegangen. Doch scheint der Ps nicht von einer lang anhaltenden Unterdrückung, sondern von einer rasch vorübereilenden Episode zu sprechen, möglicher Weise meint der Dichter mit der „Falle“ die Belagerung Jerusalems durch Antiochus Sidetes in den ersten Jahren des Johannes Hyrkanus.

Psalm 125.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Jahwe schützt Jerusalem und die Gutgesinnten, die zweifelhaften Elemente wird er entfernen.

1 2a. *Wer auf Jahwe traut, ist wie der Berg Zion, Der niemals wanken wird, Er wird wohnen [wie] Jerusalem, Das Berge umgeben.* Ob der ursprüngliche Text damit richtig wiedergegeben wird, ist fraglich; die Übersetzung folgt in der Hauptsache der LXX, die לְעוֹלָם dem stehenden Sprachgebrauch gemäss mit לֹא־יִמּוֹט verbindet, יֵשֵׁב hingegen mit dem Anfang von v. 2. Kann man sich auf den Text von v. 1, wo übrigens der Sing. הַבֹּטֵחַ natürlicher wäre, einigermassen verlassen, vergleicht also der Dichter die unwandelbare Festigkeit des Geschicks des Gottvertrauenden mit der Festigkeit des Zionsberges, so kann er wohl nicht gut fortfahren: er wird in Jerusalem wohnen, sondern muss auch Jerusalem, das von Bergen umgebene, als Vergleich für das sichere „Wohnen“ des Frommen heranziehen wollen, daher geschrieben haben: יֵשֵׁב כִּירוּשָׁלַם. Die Versteilung im MT ist offenbar von dem Gedanken beherrscht, Jahwe, der sein Volk umgiebt, solle mit den Bergen verglichen werden, die Jerusalem umgeben. Das wäre ein recht hinkendes Gleichnis; dem Dichter erweist man grössere Ehre, wenn man im Gegenteil die beiden סָבִיב von einander entfernt und annimmt, dass das zweite סָבִיב nur einer etwas unglücklichen Anwendung der in diesen kleinen Gedichten beliebten Form der Anadiplosis zu verdanken ist; vgl. übrigens 34 8.

2b 3a. *Und Jahwe ist rings um sein Volk Von jetzt bis auf ewig, Denn nicht wird er ruhen lassen das gottlose Szepter Auf dem Lose der Gerechten.* An letzterem erkennt man, dass er sein Volk beschützt. Für יָנוּחַ liest man wohl besser nach LXX יָנִיחַ vgl. Jes 30 32 (cap. 25 10). Ob רֶשַׁע (LXX: רָשָׁע) ein einheimisches oder ein heidnisches Regiment charakterisieren soll, ist kaum sicher zu entscheiden. Mir kommt es eher danach vor, dass das syrische Regiment gemeint sei, unter anderem wegen des Ausdrucks „Los der Gerechten“, womit doch das Land Israels bezeichnet zu sein scheint, das dem gerechten Volk durch das gottgelenkte Los zugefallen ist, wie anderen Völkern ihre Länder. Die „Gerechten“ werden die Israeliten einfach deshalb genannt, weil sie das Gesetz Gottes haben, vgl. Sibyll. III 573 ff.

3b 4. *Damit die Gerechten nicht hingeben Zum Frevel ihre Hände, Thue wohl, Jahwe, den Guten Und im Herzen Redlichen!* Ein schwerfälliges לְמַעַן לֹא für פֶּן und dem Hauptsatz voraufgehend wie 60 7, wenn nicht die beiden Disticha ihren Platz vertauscht haben. Wenn die Fremden das Land beherrschten, könnten manche Juden sich bestimmen lassen, sich mit „Ruchlosigkeit“ abzugeben, z. B. heidnische Opfer mitzumachen, Gesetzesvorschriften zu verleugnen; möge Jahwe die Gesinnungstreuen durch Glück auszeichnen, damit

sie nie auf solch ruchlose Dinge verfallen. Wie verführerisch das Glück der Gottlosen und die Geplagtheit der Gesetzestreuen auf die Masse wirkte, zeigt besonders Ps 73.

5. *Die aber ablenken ihre krummen Wege, Wird Jahwe gehen lassen Mitsamt den Übelthätern — Friede über Israel!* מַטִּים, Part. Hiph. von נָטָה, prägnant gebraucht: die ablenken (ihren Weg und gehen) ihre krummen (Wege). Gemeint sind die Gerechten, die zur „Ruchlosigkeit" übergehen, nicht im Herzen redlich sind; sie werden „fortgeschickt" werden mit den „Übelthätern", den offenbaren Gottlosen, denen sie nachlaufen; vgl. zu יוֹלִיכֵם Mt 25 41.

Der Stil des Ps.s ist recht schwerfällig, manche Einzelheit bleibt unklar, auch die Abfassungszeit ist nicht genauer festzustellen.

Psalm 126.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Bitte um die Wendung des Geschickes Zions: wie fröhlich würde Israel sein!

1 2a. *Wenn Jahwe Zions Geschick wendet, Wir werden wie Träumende sein, Dann füllt sich mit Lachen unser Mund Und unsere Zunge mit Jubel.* Dieselben Exegeten, die in Ps 124 1–5 sämtliche Perfekte durch den Konditionalis wiedergegeben haben, erklären hier mit allem Ernst, dass das einzige Perf. הָיִינוּ und in Folge dessen sämtliche Imperfekte von der Vergangenheit erzählen müssen, lassen also den Dichter getrost den Unsinn sprechen, Jahwe habe die Wendung schon herbeigeführt, um die er v. 4 ff. erst bittet. Wäre nicht jene „grammatische" Notwendigkeit aus der Luft gegriffen, so müsste man eben נִהְיָה lesen, denn eine solche Wendung, wie sie v. 1–3 beschrieben wird, ist ja nie eingetreten und immer Zukunftshoffnung geblieben. Aber die Änderung ist unnötig und nicht einmal gut, denn das Perf. drückt viel besser das sog. Futurum confidentiae aus. שִׁיבַת muss ein Schreibversehen für שְׁבוּת v. 4 sein; zu der Redensart שׁוּב שְׁ s. zu 14 7. Die „Wendung Zions" ist hier wie dort im eschatologischen Sinn gedacht.

2b 3. *Dann wird man sagen: Jahwe that Grosses an diesen; Grosses that er dann an uns, Wir werden fröhlich sein.* בַּגּוֹיִם v. 2b, das nicht ins Metrum geht, ist richtig erklärende Glosse; in v. 3 ist der Name Jahwe unnötig durch den Abschreiber wiederholt und mit Bickell zu streichen.

4 5. *Wende, Jahwe, unser Geschick, Wie bei Rinnsalen im Südland; Die mit Thränen säen, Lass mit Freuden ernten!* Die אֲפִיקִים sind nicht eigentliche Bäche, sondern Wasserläufe, die für gewöhnlich trocken und öde sind, aber nach dem Winterregen oder einem Gewitter sich in Bäche verwandeln und eine Vegetation um sich hervorzaubern. Das Säen und Ernten bezeichnet zunächst wohl nur zwei bald auf einander folgende Zeitpunkte wie 30 6 Abend und Morgen; immerhin mag dem Dichter die gegenwärtige trübe Zeit als die winterliche Zeit der Aussaat erscheinen, auf die der Sommer folgen wird. Vielleicht war auch der Satz v. 5 sprichwörtlich. Der Dichter führt ihn in der Schlussstrophe

6 wunderschön weiter aus: *Man geht und geht mit Weinen, Aussäend den Samen, Kommt, kommt heim mit Jubel, tragend Seine Garben.* In v. 6a ist נֹשֵׂא

irrtümlich aus v. 6b eingedrungen und מִשֵּׁךְ auszusprechen: den Samen lang ziehend d. h. in einem weiten Wurf gleichsam zu einem Faden ausziehend. Denn das הָלוֹךְ bezieht sich offenbar nicht auf das Hinausgehen auf's Feld, da dann der die Wiederholung und die Fortdauer ausdrückende Inf. abs. schwerlich beigeschrieben wäre, sondern auf das Hin- und Hergehen des Säemanns auf dem Acker, also ist das נשֹׂא hier störend. In v. 6b drückt der Inf. abs. בֹּא die Fülle des Eingebrachten aus.

Eines der schönsten Gedichte des Psalters, sowohl nach Inhalt wie nach Form: inniger, naiver, rührender ist nirgends die eschatologische Hoffnung ausgesprochen, nirgends ist eine poetische Verklärung dieses schönsten und tiefsten Gedankens Israels mit so einfachen Mitteln erreicht. Besonders schön ist es, dass der Verf. dem wundervollen Bilde v. 5 f. nichts mehr hinzufügt; vgl. zu dieser Art abzuschliessen 129 7 8.

Psalm 127 1 2.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Ohne Jahwe ist alle Mühe umsonst, der Segen kommt von oben.

1. *Wenn Jahwe nicht baut das Haus, Mühen umsonst sich die Bauenden, Wenn Jahwe nicht die Stadt bewacht, Wacht umsonst der Wächter.* Für בּוֹנָיו בּוֹ l. nach LXX בּוֹנִים vgl. den parallelen Stichos v. 1d.

2. *Umsonst ist's euch früh aufzustehen, Spät niederzusitzen* von der Arbeit, späten Feierabend zu machen, *Zu essen das Brot der Mühen, Genug giebt er seinem Freunde.* שְׁנָא mit א für ה halte ich für eine Glosse, aber nicht zu v. 2d, sondern zu שֶׁבֶת v. 2b; dass bisweilen das Glück den Menschen im Schlaf kommt, ist zwar wahr, aber ich bezweifele, dass ein alttestamentlicher Dichter sagen würde: Jahwe giebt es ihnen im Schlaf, d. h. ohne Arbeit. Der Dichter will sagen: mit aller Arbeit und Quälerei ist nichts gethan, wenn nicht Jahwe das Seinige dazu thut; die aber, die er liebt, bekommen jedenfalls genug — aber nicht im Schlaf, sondern bei redlicher Arbeit. כֵּן das Richtige, das was sich gehört, dann das, was nötig ist, vgl. Jdc 21 14.

Schön geformte Sprüche, aus und für das Kleinleben des jüdischen Bürgers, ähnlich manchen „Sprüchen Salomos".

Psalm 127 3—5.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Söhne sind eine Gabe Gottes und ein Schutz ihres Vaters.

3 4. *Ein Lohn,* nämlich Gotteslohn, *ist Leibesfrucht.* Söhne „der Jugend" ist natürlich nur eine poetische Specialisierung; allerdings wird ein Sohn des Greisenalters erst erwachsen und damit von Nutzen sein, wenn der Vater tot ist.

5. *Heil dem Manne, der gefüllt hat Seinen Köcher mit ihnen,* d. h. der viele Söhne hat, *Nicht wird er zu Schanden, wenn er redet Mit Feinden im Thor,* weil er an den Söhnen gleichsam eine Leibwache hat, denn im Thor, d. h. im Gericht, geht leicht Macht vor Recht, wird der Schwache unterdrückt. Als Herodes zur Verantwortung gezogen werden sollte, erschien er mit seinen Soldaten vor Gericht; so wird jeder seine Angehörigen aufgeboten haben, eventuell Sklaven und Klienten, wo es sich um Wichtigeres handelte; der kleine

Mann brachte seine Söhne mit. L. יָבוֹשׁ und יִדְבַּר, da es ja doch nicht auf die Söhne, sondern auf den Vater ankommt und das אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר zu motivieren ist.

Wenn der Spruch auch dem Inhalt nach uralt sein mag, so wird er seiner Form nach doch nicht älter sein als seine Umgebung und kann dann als Beweis dienen, dass das Gerichtswesen auch in der spätesten Zeit noch, von der obersten Instanz abgesehen, Sache der Geschlechter geblieben war.

Psalm 128.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Der Gottesfürchtige ist gesegnet in seiner Arbeit und in seiner Familie.

1 2. In v. 2^a ist כִּי wohl durch Dittographie entstanden, es fehlt in LXX. v. 2^b: *Heil dir und wohl dir.*

3. אֶשְׁתְּךָ nur hier mit ĕ statt ĭ. Die Frau bleibt im Hause in den „hintersten Winkeln", die ein Besucher nicht zu sehen bekommt. Das Haus des kleinen Mannes hat meist nur ein Gemach; der Winkel für die Frau mag durch Tücher verhängt gewesen sein.

4 5^a. *Siehe, gesegnet wird werden der Mann, Der Jahwe fürchtet, Denn so wird dich segnen Jahwe aus Zion.* Das כִּי־כֵן in v. 4 scheint an den Anfang von v. 5 zu gehören. Dieser echt volkstümliche Spruch zeigt so recht, dass auch in der späteren Zeit der gemeine Mann das Bedürfnis hatte, Gott in nächster Nähe, an einem bestimmten Ort auf Erden, anwesend zu wissen. Jahwe giebt ihm nicht vom fernen Himmel, sondern vom Tempel aus sein tägliches Brot u. s. w. (vgl. zu Ps 121).

5^b 6. *Weide dich am Guten Jerusalems Alle Tage deines Lebens Und sieh Söhne deiner Söhne* u. s. w. טוּב יְ scheint nicht sowohl das Gute zu sein, das Jerusalem als Stadt und Gemeinwesen geniesst, als das es seinen Bewohnern bietet. Die Imperative stehen im Sinne der Verheissung. Es ist möglich, dass das erste וּרְאֵה (in v. 5^a) ein durch v. 6 beeinflusster Schreibfehler ist, etwa für שְׂבַע. לְבָנֶיךָ ist Umschreibung des Genetivs, volkstümlicher Stil. v. 6^b = 125 5^d.

Verwandt mit den Sprüchen von Ps 127 und doch wohl in Jerusalem entstanden. Auf dem Lande war die Frau auch nicht so auf das Innere des Hauses verwiesen.

Psalm 129.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Israel ist zwar von Jugend auf hart bedrängt und misshandelt worden, aber nicht unterlegen; mögen alle Feinde Zions zu Schanden werden!

1 2. „Von der Jugend an" bedeutet: von der ägyptischen Zeit an, vgl. Hos 11 1 Jer 2 2 u. oft. רַבַּת wie 120 6 123 4. v. 1^b wie 124 1 (118 2). גַּם v. 2^b: dennoch. Strophenbau wie in 124 1 2.

3 4. *Auf meinem Rücken pflügten die Pflüger, Nahmen ihr Pflugland weit, Jahwe, der Gerechte, hat abgehauen Das Seil der Gottlosen.* Ktīb will v. 3^b den Plur. von מַעֲנָה, Qrē den Sing. מַעֲנִית; das Wort bedeutet das Ackerstück, das der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt (Wetzstein bei Delitzsch). Der Dativ statt des Acc. nach Ges.-Kautzsch^{26} § 114 n. עֲבוֹת ist das Seil, mit dem der Stier an den Pflug gebunden ist; wer das Seil abhaut, macht dem

Pflügen ein Ende. Das Bild von v. 4 setzt das von v. 3 fort; natürlich ist Israel nicht mit dem Stier verglichen, der arbeiten muss, sondern mit dem Acker, der aufgerissen wird. Diese wundervollen kleinen Lieder von Ps 120 an sind reich an Bildern aus dem häuslichen und ländlichen Leben; hätten wir nur mehr davon!

5 6. v. 5a wie 40 15 u. öfter. v. 6: *Sie seien wie Gras der Dächer, Das vor dem Nachtreiben verdorrt.* L. mit Ortenberg und Wellh. חֶלֶף, nachwachsen, statt שֶׁלַף, ausraufen; ersteres scheint auch die ursprüngliche LXX (ἐξανθῆσαι) gelesen zu haben. Gras, das in dem auf die platten Dächer gewehten Staub aufwächst, kommt bald auf, vergeht aber auch bald wieder, da es keine tiefen Wurzeln und wenig Feuchtigkeit hat und von der Sonne verbrannt wird (Jes 37 27). קָדְמַת nur hier so gebraucht, nach dem Aramäischen. Wie öfter in diesen kleinen Dichtungen, wird das einmal angefangene Bild in der folgenden Strophe

7 8 aus rein poetischen Motiven weiter ausgeführt: *Mit dem der Schnitter seine Hand nicht füllt Und seinen Busen der Garbenbinder, Bei dem die Vorübergehenden nicht sagen: Jahwes Segen über euch!* Es ist zu wenig, als dass man sich viel mit dem Ernten abgiebt — höchstens in regenreichen Jahren liefert es einen kleinen Ertrag —, und wenn einmal jemand die paar Halme schneidet, ruft man ihm den Schnittergruss nicht zu (Rt 2 4), es ist nicht der Mühe wert. v. 8b ist eine Erweiterung oder ein Citat, dessen feierlicher Ton zu dem Schnittergruss gar nicht passt.

Wenn nicht alle 15 Psalmen von 120 bis 134 von demselben Dichter sein sollten, so könnte doch Ps 129 mit 124 denselben Verf. haben. Für den Tempelgottesdienst sind diese volkstümlichen Lieder gewiss nicht bestimmt gewesen.

Psalm 130.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Der Dichter hofft auf Jahwe, denn er ist reich an Gnade und vergiebt die Sünden; ganz Israel soll auf ihn hoffen. Der sechste Busspsalm der Kirche (s. zu Ps 6).

1 2. *Aus Tiefen rufe ich dich, Jahwe, Hör auf meine Stimme, Es seien deine Ohren aufmerksam Auf mein lautes Flehen!* Die Tiefen sind wohl nicht wie 69 3 15 ein Bild der Not, sondern ein Ausdruck der Demut: Jahwe in der Höhe, der sündige Mensch in der Tiefe. קְשֻׁבוֹת, Adj., nur noch II Chr 6 40 7 15; dass der Chroniker das Wort aus unserem Ps habe, ist eine sonderbare Behauptung. אֲדֹנָי gehört wahrscheinlich dem Abschreiber.

3 4. *Wenn Verschuldungen du bewahrtest, Jah,* um sie zu bestrafen, *Herr, wer bestände! Vielmehr bei dir ist Vergebung Um deiner Güte willen.* כִּי sondern; ein Denn gäbe keinen Sinn. Am Schluss von v. 4 hat der MT תִּוָּרֵא, was sonst nicht in der Bedeutung: du wirst gefürchtet, vorkommt; auch lässt sich der Satz: damit man dich fürchte, logisch nicht mit dem Hauptsatz: du vergiebst die Sünden, vereinigen. LXX hat לְמַעַן שִׁמְךָ wie 79 9. Ich nehme ל טוּבְךָ als ursprünglich an; aus diesem Wort kann man zur Not beide Lesarten, die hebr. und die griechische, entstanden denken.

5 6a. *Ich hoffe [auf dich], Jahwe, Es hofft meine Seele, Und auf dein*

Wort harre ich, Meine Seele ist des Herrn. In v. 5a scheint אֵלֶיךָ ausgefallen zu sein, da der Stichos zu kurz ist. In v. 5b lese ich nach LXX לִדְבָרְךָ. In v. 6a das Verbum „harrt" hinzuzudenken, ist unnötig und auch nicht gut möglich.

6b 7a. *Mehr als die Wächter auf den Morgen, Die Wächter auf den Morgen, Soll harren Israel auf Jahwe,* [*Israel auf Jahwe*]. LXX spricht richtiger יְחֵל, denn es ist nicht wahrscheinlich, dass der Dichter in v. 5 das Hiph. und hier das Piel geschrieben hat; auch ist die dritte pers. der zweiten vorzuziehen. Der ausgefallene zweite Stichos des zweiten Distichons wird dem zweiten des ersten Distichons entsprochen haben. „Israel" ist so viel wie „jeder Israelit"; der Name kommt in diesen kleinen Dichtungen besonders oft vor.

7b 8. הַרְבֵּה ist natürlich Adverb. Der Artikel, den diese kleinen Psalmen ungewöhnlich oft anwenden, hat in הַחָסֶד so wenig besondere Kraft wie in הַסְּלִיחָה v. 4. In v. 8 sind unter den עֲוֹנוֹת mehr die Strafen als die Schulden selber verstanden.

Dem Stil nach ist auch dieser Ps den vorhergehenden nahe verwandt. Die zu Grunde liegende Theorie von Unglück, Schuld und Vergebung ist die von Ps 32. Ein Busslied kann man aber den Ps kaum nennen.

Psalm 131.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Der Dichter will sich nicht an zu hohe Dinge wagen, er hat sich vor Jahwe begnügen gelernt, wie ein Entwöhnter an der Brust seiner Mutter.

1. *Jahwe, nicht stolz ist mein Herz, Nicht hochmütig meine Augen, Ich gehe nicht um mit grossen Dingen Und die mir zu hoch sind.* הִלַּךְ frequentativ. Schade, dass der Verf. nicht die Dinge nennt, die ihm zu hoch sind; sie haben ihn offenbar angezogen. Vielleicht waren es hohe Ehrenämter.

2. *Fürwahr, ich habe geebnet,* [*Jahwe*], *Und gestillt meine Seele! Wie ein Entwöhnter bei seiner Mutter, Wie ein Entwöhnter ist meine Seele.* שִׁוָּה bedeutet Jes 28 25: den Acker mit der Egge ebnen; unruhige, ehrgeizige Wünsche sind Unebenheiten der Seele, die der Dichter zu glätten gelernt hat. Hinter שִׁוִּיתִי mag das Paseq den Ausfall eines י = יהוה andeuten. In v. 2d ist das עָלַי wohl nur gedankenlose Wiederholung, es ist um so störender, als es hier anders ausgesprochen werden muss als in v. 2c. Wie der Entwöhnte auf die Mutterbrust verzichten gelernt hat, so der Dichter auf seine Wünsche nach grossen Dingen.

3 ist in der ersten Hälfte = 129 7a und jedenfalls ein Zusatz; in diesen kleinen Psalmen bildet öfter ein Bild den Abschluss, und unser Ps verliert offenbar durch dies Mehr.

Vielleicht hat das dem Dichter eingefallene reizende Bild v. 2 das ganze Gedichtchen hervorgebracht. Auch dieser Ps könnte mit den vorhergehenden denselben Verf. haben.

Psalm 132.

Vierzeiler zu drei Hebungen. David hat in rastlosen Bemühungen die Stätte für Jahwes Wohnung gefunden und die Lade dahin übergeführt, und Jahwe hat ihm und seinem Wohnsitz Zion das Heil zugesagt.

1 2. *Gedenke, Jahwe, dem David All' sein Bemühen, Wie er schwur dem*

Jahwe, Gelobte dem Starken Jakobs. עֲנוֹתוֹ, sein Geplagtsein, bezeichnet Davids Bemühungen um Jahwes Wohnsitz. אֲשֶׁר ist Konjunktion. Sein beschworenes Gelübde lernen wir aus den folgenden Strophen kennen. Der zweite Stichos ist reichlich kurz; Bickell setzt ein לְמוֹשָׁבָה (Neh 5 19) hinzu.

3 4. *„Nicht will ich kommen in das Zelt meines Hauses, Nicht steigen auf das Bett meines Lagers, Nicht geben Schlaf meinen Augen, Meinen Wimpern Schlummer —.“* v. 4 ist wörtlich gleich Prv 6 4; welche Stelle ursprünglich ist, kann kein Mensch wissen. Das eigentümliche Gelübde findet sich nicht in den uns bekannten Büchern. Man könnte es für eine Weiterbildung von II Sam 7 2 ansehen, wo David es unschicklich findet, im Cedernhause zu wohnen, während die Jahwelade nur ein Zelt hat. Aber daneben drängen sich starke Abweichungen hervor. Vor allem handelt es sich nach v. 5ff. darum, dass David erst eine Stätte für das künftige Gotteshaus finden muss, und nach v. 4 will David womöglich noch an demselben Tage, wo er den Schwur thut, diese Stätte ausfindig machen. Für diese Vorstellung geben die uns gebliebenen Bücher nicht allein keinerlei Anhalt, sie widersprechen ihr sogar. Der Dichter muss sich daher auf eine uns unbekannte Legende stützen, vielleicht auf eine Biographie, die uns wenigstens in dem uns hier angehenden Teil nicht erhalten geblieben ist, wenn auch das eine oder andere Stück in den Samuelisbüchern ihr entnommen sein mag. Diese Annahme wird fast zur Notwendigkeit durch die Fortsetzung

5 6: *„Bis dass ich finde einen Ort für Jahwe, Wohnungen für seine Lade: Siehe, wir haben sie gehört in Ephrata, Sie gefunden in Sde Jaar.“* Da die Suffixe der Verben in v. 6 anzuzeigen scheinen, dass ein weibliches Substantiv vorhergegangen sei, so nehme ich an, dass in v. 5 אֲבִיר יַעֲקֹב aus unleserlichem אֲרוֹנוֹ durch Konjektur hergestellt ist. Für sie will David „Wohnungen“ (poetischer Plur.) schaffen, weil er erfahren hat, dass sie „in Ephrata“ sei, und weil er sie dann in Sde Jaar wirklich entdeckt hat. Der letztere Name könnte mit Kirjath Jearim identisch sein I Sam 7 1; der erstere muss wohl allgemeiner die Landschaft bezeichnen, in der jene Ortlichkeit liegt. Delitzsch verweist auf I Chr 2 50, wonach Kirjath Jearim ein Sohn der Ephrata ist. Der Ausdruck: wir hörten sie in Ephrata, ist verkürzt aus: wir hörten sie zu sein in E. Nach I Sam 7 2 wäre die Lade zwanzig Jahr in Kirjath Jearim geblieben; hier dagegen erfährt David erst spät ihren Aufenthalt, und zwar, wegen מָצָא, nach zuvorigen Nachforschungen, und trifft nun in aller Eile Anstalten, für sie einen „Ort“ zu finden und sie dahin überzuführen. Das schmeckt nach legendenhafter Ausbildung der älteren Berichte. Auch die folgende Strophe

7 8 ist noch Rede Davids: *„Lasst uns sie bringen zu seinen Wohnungen, Huldigen dem Schemel seiner Füsse, Auf, Jahwe, zu deinem Sitze, Du und die Lade deiner Macht!“* Hinzudenken muss man natürlich nach v. 5, dass der Ort inzwischen gefunden ist, es ist eben die Davidsburg auf dem Zion. Für נָבוֹאָה lese ich נָבִיאָה, denn in v. 8 wird ja Jahwe aufgefordert, sich mit der Lade an seinen Sitz zu begeben. קוּמָה nach Num 10 35. Zu v. 7^{b} s. zu 99 5. Soweit die Rede Davids, denn

9 10 halte ich nicht für echt, sondern für eine Entlehnung aus II Chr

6 41 42, nur mit einiger Umänderung nach v. 16, — der Dichter selber hatte sich, wie es scheint, in v. 8 schon an II Chr 6 41a angelehnt, das wird zur Citierung jener Verse Veranlassung gegeben haben. v. 10 passt nicht in den Zusammenhang; David kann nicht sagen: um Davids willen weise deinen Gesalbten nicht zurück, da David selbst der Gesalbte ist; so kann nur ein späterer König sprechen, wie in II Chr 6 Salomo. Auch hätte der Dichter schwerlich in v. 9 und v. 16 fast dieselben Worte gebraucht. Und was sollen an dieser Stelle überhaupt die Priester und die Frommen? Es handelt sich ja darum, Jahwe zu bewegen, die ihm zugedachte Stätte einzunehmen.

11. *Es schwor Jahwe dem David Wahrheit, von der er nicht abgehen wird: „Von der Frucht deines Leibes will ich setzen, [Die sitzen] auf dem Thron dir.“* Da der letzte Stichos zu kurz ist, so schalte ich nach v. 12b ein וְיֵשְׁבוּ hinter אֶשִׁית ein. אֱמֶת ist verkürzt für: Schwur der Wahrheit (vgl. Jes 45 23). Jahwes Schwur ist die Antwort auf Davids Schwur v. 2. Die Strophe giebt kurz den Inhalt von II Sam 7 11 ff. wieder. Jahwe fährt fort

12: *„Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren Und mein Zeugnis, das ich sie lehre, So werden auch ihre Söhne auf ewig Sitzen auf dem Thron dir“;* vgl. I Reg 8 25. Der Stil ist herzlich prosaisch. Für עֵדָתִי ist wohl עֵדָתִי auszusprechen. זוֹ = זֹאת, hier als Relativum wie זוּ. Die Davididen Thorakenner, wie Nathan 89 20 ein Chasid.

13 14. Jahwe hat Zion auserwählt v. 13, mit den Worten v. 14: *„Dies ist mein Sitz für immer“* u. s. w. Das כִּי v. 13 ist charakteristisch: das Königtum hat in Jahwes Augen nur deswegen Bedeutung, weil es mit dem Tempel zusammenhängt.

15 16. Zions „Zehrung“ will Jahwe segnen, seine Armen satt werden lassen, seine Priester „in Heil kleiden“ vgl. Hi 29 14 Jes 61 10: ihr Wohlergehen soll so recht sichtbar werden; seine Frommen sollen jubeln, weil sie glücklich sind.

17 18. *Dort lasse ich sprossen ein Horn dem David, Habe hergerichtet eine Leuchte meinem Gesalbten, Seine Feinde werde ich in Schande kleiden, Doch auf ihm soll schimmern sein Diadem.* נֵר, Leuchte, ist ein beliebter Ausdruck für das Fortbestehen einer Familie vgl. I Reg 11 36 15 4 II Reg 8 19; ob es ursprünglich ein Licht bezeichnet, das der Sohn dem verstorbenen Vater zu Ehren unterhielt, ob es das dem Hausgott geweihte Licht bedeutet oder eine verwandte Symbolik als Rest ältester Religionsformen enthält, mag dahingestellt bleiben. v. 17a stammt aus Hes 29 21; dass der Ausdruck צֶמַח zugleich auf den צֶמַח Jer 23 5 33 15 Sach 3 8 6 12 anspielt, ist nicht sehr wahrscheinlich. Die Suffixe in v. 18 müssten streng genommen auf David bezogen werden, aber der Verf. denkt mindestens nicht blos an David, sondern eher an seine Nachfolger, an die zu seiner Zeit regierende Dynastie.

Der Ps, der besonders stark an Ps 89 erinnert und nachexilische Schriften benutzt, hat nirgends die messianische Färbung, die man ihm zuschreibt. Die Nachfolger Davids sind hier wie in Ps 89 unzweifelhaft die hasmonäischen Fürsten, die in Davids Haus wohnen und gewissermassen seine Adoptivsöhne und Rechtsnachfolger sind, Davididen so gut, wie die mittelalterlichen Kaiser Cäsaren. Das Verdienst Davids kommt ihnen zu

gut, die ihm gemachten Verheissungen werden in und an ihnen erfüllt; in ihnen ist das Horn aufgesprosst, von dem Hesekiel sprach. Mit den Dichtungen 120—131 133 134 hat der Ps schwerlich etwas gemein. Wie er zwischen sie geraten ist und dieselbe Überschrift erhalten hat, weiss ich nicht; möglicherweise ist er dem Büchlein 120—134 einverleibt worden, weil er wie manche Dichtungen dieser Sammlung Jerusalem verherrlicht.

Psalm 133.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Traulicher Verkehr der Brüder mit einander ist lieblich und mit Segen gekrönt.

1 2[a]. *Siehe, wie fein und wie lieblich ist's, Wenn Brüder zusammen sitzen, Wie das feine Öl auf dem Haupt, Das niederfliesst auf den Bart.* גַּם v. 1[b] fehlt bei den alten Übersetzern. שֶׁבֶת bedeutet nicht wohnen, sondern sitzen, und יָחַד bedeutet nicht gerade einträchtig, sondern einfach unser: bei einander. Der Dichter spricht von der Geselligkeit: nichts ist schöner, als wenn Brüder zu einem Familientage traulich zusammenkommen, wenn sie auch sonst in Handel und Wandel auseinander gehen und jeder seinen eigenen Hausstand gegründet hat. Das Bild, mit dem v. 2[a] das Liebliche einer solchen Geselligkeit geschildert wird, ist ja für uns etwas fremdartig; man muss sich aber erinnern, dass man liebe Gäste reichlich salbt: so lieblich wie die Bewirtung und der Anblick der freundlich empfangenen und geehrten lieben Gäste ist der Verkehr selber. Ein greuliger Zusatz ist das זְקַן אַהֲרֹן; was hat der Bart Aharons und Aharon selber mit dem Familienverkehr von Brüdern zu thun! Der Zusatz will dem harmlosen Spruch einen Stich ins Geistliche geben. Wie öfter in diesen kleinen Dichtungen setzt die zweite Strophe

2[b] **3** das angefangene Bild fort: *Das herabfliesst auf den* (oberen) *Saum deiner Gewänder, Wie Thau vom Hermon; Denn dort hat Jahwe Segen entboten, Leben für immer,* dort nämlich, wo Brüder mit einander in Liebe verkehren. Wieder ein absurder Zusatz in v. 3: der herabfliesst auf die Berge Zions, nämlich — der Thau des Hermon. Wie soll der das wohl machen? Wahrscheinlich ist der Hermonsthau allegorisch gedeutet. Aber er versinnlicht nur das Herabfliessen des reichlich gespendeten Festöls. L. מְהוֹתִיךְ, Übergang in die 2. pers. wie z. B. 121 2. Auch ist in v. 3 wohl mit Bickell einfach בְּרָכָה zu lesen, vgl. das folgende חַיִּים.

Befreit von seinen geschmacklosen Zusätzen reiht sich dieser Spruch aufs Beste den schönen Liedern 120—131 an; er erinnert besonders an 127 128.

Psalm 134.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Aufforderung an die nächtlichen Tempelhüter zum Lobpreis Jahwes.

1. *Nun wohl, lobpreiset Jahwe, Alle Knechte Jahwes, Die ihr steht im Hause Jahwes, [Steht] in den Nächten!* Der letzte Stichos ist zu kurz; ich wiederhole: עֹמְדִים. LXX hat den Vers unpassend genug aus 135 2 vervollständigt; die Wächter stehen doch wohl nicht blos in den Vorhöfen. עֹבְדִים hier Tempeldiener; עָמַד im Dienst stehen.

2 3. *Hebt eure Hände zum Heiligtum Und lobpreist Jahwe! Es segne euch Jahwe* u. s. w. יְדֵכֶם inkorrekt für יְדֵיכֶם. In v. 3 ist wohl יְבָרֶכְכֶם beabsichtigt.

v. 3b = 121 2b 124 8b. Dass Jahwe die ganze Welt geschaffen hat, ist besonders Nachts ein tröstlicher Gedanke.

Das Lied mag den Tempelwächtern als Spruch gedient haben, um dem Nachtdienst etwas Weihe zu geben und zugleich auch die Furcht zu vertreiben, die nicht blos die Dunkelheit, sondern auch der Tempel selber erregt.

Psalm 135 1 2.

Dreihebiger Vierzeiler. Spruch der Tempeldiener.

V. 1 wie 113 1. v. 2a wie 134 1b. Unter denen, die in den Vorhöfen des Tempels „stehen", d. h. Dienst thun, sind wohl nicht blos die fungierenden Priester, sondern auch die niederen Tempeldiener zu verstehen.

Mit diesem Spruch mögen sich die auf- und abziehenden Abteilungen der Tempelbeamten und -Diener begrüsst haben. Das שְׁ spricht für seinen volkstümlichen, sozusagen inofficiellen Charakter.

Psalm 135 3–21.

Dreihebige Vierzeiler. Loblied auf Jahwe.

3 4. Der neue und selbständige Eingang zeigt, dass diese liturgische Komposition erst mit v. 3 beginnt. נְעִים bezieht sich auf den Namen (54 8). Jahwes Güte zeigt sich in der Erwählung Jakobs.

5 6. Der Anfang von v. 5 ist schwerlich richtig, ein einfaches דְּעוּ oder noch besser ein הוֹדוּ לוֹ wäre am Platze; der Satz: „denn ich, ich weiss", ist in jeder Silbe sonderbar. Ich vermute, dass dieser Satz vor v. 6a und mit ihm an den Rand gehört, denn v. 6a (= 115 3b) ist von fremder Hand beigeschrieben. Der Dichter sagt: Jahwe ist grösser als alle Götter im Himmel und auf Erden, im Meer und „allen Oceanen", d. h. als der Himmelsgott Zeus, der Meeresgott Poseidon u. s. w.; die Götter des Polytheismus müssen sich in die Herrschaft teilen.

7 ist aus Jer 10 13 an den Rand geschrieben.

8 9. In v. 9 ist das „in deiner Mitte, Ägypten" metrisch überschüssig und ein affektierter Zusatz eines Lesers, der 116 19 kannte.

10–12 ist aus 136 17ff. beigeschrieben.

13–21. Dem Dichter mag v. 13 (nach Ex 3 15) und v. 21 angehören, wo mit LXX בְּצִיּוֹן zu lesen sein wird. v. 14 ist aus Dtn 32 36 beigeschrieben, v. 15–20 aus Ps 115.

Auch was übrig bleibt, ist durchaus doxologischer Art und wird mit oder ohne die Zusätze irgend einem kultischen Zweck gedient haben, wahrscheinlich dem Gottesdienst des Hauses oder der Synagoge.

Psalm 136.

Sechszeiler zu drei und zwei Hebungen; der zweihebige Stichos überall derselbe. Lob Jahwes aus der Natur und Geschichte.

1–3. v. 1 wie 106 1 107 1 118 1. v. 2f. aus Dtn 10 17.

4–6. In v. 4 sind נִפְלָאוֹת und גְּדֹלוֹת Varianten; vgl. übrigens 72 18 86 10. v. 5 wie Jer 10 12 Prv 3 19. v. 6 wie Jes 42 5 44 24. „Auf den Wassern", s. zu 24 2.

7—9 nach Gen 1 14ff. אוֹרִים nur hier. In v. 9 ist וְכוֹכָבִים zu streichen und מֶמְשֶׁלֶת zu lesen (LXX).

10—12. *Der die Ägypter schlug in ihren Erstgeborenen.* v. 12 enthält die bekannte pentateuchische Formel.

13—15. Das Meer „in Stücke schneiden"! v. 15a ist zu lang; בְּיַם־סוּף ist unnützer Weise aus v. 13 wiederholt (Bickell). נֵעֵר hineinschütteln, aus Ex 14 27.

16—18. אַדִּרִים v. 18 für עֲצוּמִים, das LXX und 135 10 bieten, Beweis für die Sorglosigkeit der Abschreiber.

19 20. Der dritte Stichos ist ausgefallen; er lautete nach 135 11c: *Und alle Könige Kanaans.* Dass er nicht entbehrt werden kann, zeigt ja die Fortsetzung, denn „ihr Land" v. 21 bezieht sich gerade am wenigsten auf Sichon und Og. לְ für den Dat., aramäisch (Ges.-Kautzsch[26] § 136n).

21—23. Für עַבְדּוֹ hat 135 12 עַמּוֹ. Da der erste Stichos von v. 23 reichlich lang ist, darf man vielleicht das שֶׁבְּ vorne fallen lassen und blos שִׁפְלֵנוּ lesen; jene beiden Konsonanten sind wohl als Dittographie anzusehen. So gewinnt auch זָכַר das unentbehrliche Objekt: *Der unserer Niedrigkeit gedachte uns zu gut,* der Beherrschung durch die Fremden.

24—26. v. 24. Das ו cons. ist wohl zu streichen. v. 25. „Alles Fleisch" meint: „alle Juden"; sie haben alle genug zu essen vgl. 132 15. „Gott des Himmels" wie Esr 1 2 Neh 1 4 2 4. v. 26 kehrt in den Anfang zurück, um den Schluss zu markieren.

Eine rein doxologische Komposition, vermutlich für den synagogalen Gottesdienst. Der zweite Stichos jedes Distichons wird für das Volk bestimmt gewesen sein, den ersten sprach der Vorbeter oder Vorsänger der Synagoge.

Psalm 137.

Vierzeiler zu drei und zwei Hebungen. Erinnerungen aus der babylonischen Gefangenschaft und Wunsch nach Rache an den Edomitern und Babyloniern.

1 2. *An Babels Strömen sassen wir Und weinten dazu; An die Weiden in seiner Mitte hängten wir Unsere Cithern.* v. 1a ist überladen; Bickell streicht שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם, weil das Sitzen nichts zur Sache thue. Aber es führt gerade gut in die Situation ein; der Dichter erinnert sich der Scenen, die sich abspielten, wenn man des Abends nach harter Arbeit an die Wasser hinausging, um sich zu erholen. Da nahm man, wie man es zu Hause gewohnt gewesen war, die Cithern mit, um vielleicht dazu zu singen; aber wenn es angehen sollte, da „sassen wir und weinten", es kam nicht dazu. Ich halte demnach eher v. 1b für einen Zusatz, und das um so lieber, als die Ursache des Weinens erst mit dem כִּי v. 3 ausdrücklich angegeben wird:

3 *Denn dort verlangten von uns unsre Entführer Liedesworte Und unsere Verhöhner Freude Aus Zionsliedern.* תּוֹלָלֵינוּ ist ein ganz unbekanntes und unerklärbares Wort. Hupfeld vermutet שׁוֹלְלֵינוּ, unsere Plünderer; dem Textwort noch ähnlicher ist הוֹלְלֵינוּ vgl. 102 9. שִׁירוּ לָנוּ ist von Bickell mit Recht gestrichen, denn שִׂמְחָה, das für sich allein keinen rechten Sinn giebt, da es den Chaldäern gewiss einerlei war, ob die Juden fröhlich oder betrübt waren, be-

darf der Ergänzung und darum der engen Verbindung mit מְשִׁירֵי צִיּוֹן (Plur. nach LXX): die Chaldäer wollen sich ergötzen an den Liedern der Gefangenen. Zionslieder waren nach

4 5 vor allen Dingen religiöse Lieder, Tempelgesänge: *Wie könnten wir singen das Lied Jahwes*, das Jahwe geweihte Lied, *Auf fremder Erde! Wenn ich dein vergässe, Jerusalem, Verdorre meine Rechte!* Um solche Lieder zu singen, müsste der Judäer Jerusalem vergessen, d. h. vergessen, dass er ein Judäer ist; lieber soll „seine Rechte abmagern", als dass er seine eigene Nation verhöhnt, indem er vor deren Unterdrückern und zu ihrer Belustigung die heimischen Lieder singt. L. mit Grätz תִּכְחַשׁ (vgl. Sach 11 17 Ps 109 24) für das sinnlose תִּשְׁכַּח. Der Rechten, mit der die Cither gespielt wird, entspricht in der folgenden Strophe

6 die Zunge, die dazu singt: *Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen, Wenn ich deiner nicht gedenke, Wenn ich nicht Jerusalem übersteigen lasse Meine höchste Freude.* Er will wie ein Kranker unfähig werden zum Sprechen, wenn er Zionslieder vor Fremden sänge und dadurch entweihte, wenn er nicht den Gedanken an Jerusalem über alles setzte. עַל kann nur über, nicht auf bedeuten; auf den Gipfel meiner Freude kann ich nur mich selbst erheben. רֹאשׁ שִׂמְחָה heisst auch nicht: Gipfel der Freude, sondern beste Freude, vgl. Cnt 4 14. Ein Citherspiel mit Gesang in der Erholungsstunde wäre z. B. eine der schönsten Freuden, aber das Denken an Jerusalem ist dem Verbannten süsser, darum hängt er die Cither an die Weide.

7. *Gedenke, Jahwe, den Edomitern Den Tag Jerusalems*, den Untergangstag, *Die da riefen: rein ab, rein ab, Bis auf den Grund mit ihr!* eigentlich: entblösst, räumt alles fort, bis auf das Fundament in ihr. עָרוּ, Imp. Piel von עָרָה, ist vorn betont aus euphonischen Gründen. Die Edomiter hatten sich gegen das untergehende Juda, ihren früheren Zwingherrn, besonders gehässig und schadenfroh benommen, s. Ob 10ff. Hes 25 12, und wurden seitdem auf das Bitterste gehasst.

8 9. *Tochter Babel, Verwüsterin, Heil dem, der dir heimzahlt! Heil dem, der fasst und zerschmettert Deine Kinder am Felsen!* Für הַשְּׁדוּדָה ist mit vielen Exegeten הַשַּׁדָּדָה zu lesen. v. 8 ist überladen und das Objekt zu שִׁלַּם: „deine That, die du uns gethan hast" ganz unnötig und zu streichen (Bickell). Bekanntlich ist Babel von Cyrus nicht so behandelt worden, wie die Rachbegierde der Juden wünschte.

Wegen v. 8f. muss das Gedicht alt sein; auch v. 1ff. machen durchaus den Eindruck, dass es bald nach den dort geschilderten Erlebnissen entstanden ist. Es ist nicht notwendig anzunehmen, dass es durch die Schrift fortlebte; historische Volkslieder können sich lange, wenn schon mit allerlei Abänderungen, die auch hier nicht ausgeblieben sein werden, im Volksmund lebendig erhalten, wie zahlreiche Beispiele aus unserer eigenen Literatur beweisen. Es scheint nicht, dass das Lied unter der nach Jerusalem zurückgekehrten Gola entsprungen ist, denn v. 5ff. sprechen doch wohl solche, die fern von Jerusalem sind. Eher ist es unter solchen Leuten aufgekommen, die nicht allzu lange nach der Zerstörung Jerusalems aus Babylonien geflüchtet oder ausgewandert waren. Es mag also noch etwas älter sein als Jes 13, mit dem es sich in wilder Rachgier berührt (vgl. v. 8f. mit Jes 13 16). Besässen wir doch nur die שִׁירֵי צִיּוֹן, das Jahwelied, das der Dichter und seine Freunde nicht vor den Chaldäern singen wollten!

Psalm 138.

Dreihebige Dreizeiler. Der Dichter dankt Jahwe für die ihm zu Teil gewordene Hilfe und ist überzeugt, dass ihm auch künftig geholfen werden wird. Die erste Strophe

1 ist nur in der LXX vollständig erhalten; im MT fehlt der Vokativ יהוה, den alle alten Übersetzer hinter אוֹדְךָ v. 1a haben, und der ganze dritte Stichos, der in der LXX lautet: כִּי כָל־אִמְרֵי פִי שָׁמַעְתָּ. Bickell setzt ihn mit Recht wieder ein; ein neuerer Kommentator erwähnt das „nur zur Charakteristik einer gewissen Art von Textkritik", aber nicht als Reversion aus der LXX, sondern als „Konjektur", und nicht zu v. 1, sondern — zu v. 2. Dadurch wird nur ein gewisses Kommentarschreiben charakterisiert, nicht Bickells Textkritik, die sich auf ein sehr sorgsames Studium der Textgeschichte stützt, aber freilich Arbeit macht. נֶגֶד אֱלֹהִים, angesichts der Götter, ihnen zum Trotz. Natürlich denkt der Verf. bei der Geringschätzung, die die Juden gegen die Götter hegten, mehr an deren Verehrer, als an sie selber.

2a. Der erste Stichos wie 5 8b.

2b 3. *Denn du hast gross gemacht über alles deinen Namen*, l. עַל־כֹּל für עַל־כָּל־. Die falsche Verbindung von כל mit שִׁמְךָ scheint die Zusetzung von אִמְרָתְךָ veranlasst zu haben, welches Wort nicht passt, denn der Zusammenhang spricht nicht von grossen Verheissungen, die Jahwe gemacht hätte, sondern von der Erfüllung der Bitte des Dichters durch die That. LXX hat auch das Wort nicht, sondern übersetzt ein שֵׁם קָדְשְׁךָ, das man sich gefallen lassen könnte, wenn das Metrum es nicht ausstiesse. v. 3b: „du machst mich unruhig (beunruhigt oder stürmisch) in meiner Seele Kraft" ist mir ganz unverständlich; dass תַּרְהִיבֵנִי „stolz machen" (in gutem Sinne!) bedeute, ist ja eine ganz willkürliche Annahme, und der Dichter will gar nicht stolz sein v. 6. Im Anschluss an LXX lese ich: תַּרְבֶּה לִי . . . . עֹז: *Du machtest gross an meiner Seele deine Kraft*, bewiesest dich an mir stark durch deine Hilfe.

4 5a. Wie die „Könige der Erde" v. 4a dazu kommen, Jahwe zu loben, das bleibt ganz unklar; wenn noch von Unglücklichen oder Demütigen gesprochen würde! Lies מְלֹא אָרֶץ, das ad sensum mit dem Plur. konstruiert ist: *Dich werden loben, Jahwe, alle die auf Erden sind, Wenn sie hören die Worte deines Mundes, Und werden singen von den Wegen Jahwes*, von seinem Weltregiment. In v. 5a שִׁיר בְּ, wie הִלֵּל בְּ u. s. w. Die Worte des Mundes Jahwes sind die Befehle, durch die er die Menschenwelt und die Natur regiert; שָׁמְעוּ ist futur. exact.

5b 6. *Denn gross ist Jahwes Majestät, Denn das Hohe und das Niedrige sieht er, Und den Hochmütigen fällt er aus der Ferne.* In v. 6a ist יהוה ein ganz unglücklicher Einsatz; רָם ist Acc. wie שָׁפָל: Jahwes Majestät ist darum so gross, weil er das Niedrige und das Hohe in gleicher Weise übersieht und beherrscht. יְיֻדָּע ist eine seltsame Form, aber wohl nicht auf יֻדַּע zurückzuführen (Ges.-Kautzsch[26] § 69p), sondern als Entstellung von יְנֻדָּע anzusehen, vgl. die Stelle Jes 10 33, die dem Verf. neben Hi 34 19ff. vorgeschwebt zu haben scheint. „Aus der Ferne" heisst so viel wie: ohne Kraftanstrengung, mit vollkommener Überlegenheit und Sicherheit.

7. Wenn der Dichter auch mitten ins Unglück geraten sollte, Jahwe erhält ihn am Leben und streckt seine Hand aus „gegen den Zorn“ seiner Feinde.

8. יִגְמֹר בַּעֲדִי, er wird es durchführen für mich. In v. 8c ist מַעֲשֵׂי ungewöhnliche Orthographie für מַעֲשֵׂה und nicht der Plur., der nicht am Platze wäre. „Das Werk deiner Hände“, womit natürlich der Dichter sich selber meint, erinnert an Hi 10 3 8. אַל־תֶּרֶף, du wirst gewiss nicht fahren lassen.

Dass der Ps „keinen rechten Fluss und Rhythmus“, der Ausdruck „etwas Lahmes und Unpassendes“ habe, kann man nicht behaupten, wenn man sich etwas mehr Mühe mit ihm giebt, als der Urheber dieses Urteils. Er ist nicht besser und nicht schlechter als der Durchschnitt der Psalmen. Der Verf. benutzt sehr junge Schriftstücke.

Psalm 139.

Dreihebige Vierzeiler. Jahwe ist allwissend und allgegenwärtig und hat das Leben des Menschen vorherbestimmt. Wollte er doch die Frevler ausrotten, die der Dichter aus voller Seele hasst!

1 2. Zum ersten Distichon gehört noch das erste Wort von v. 2, trotzdem ist es zu kurz. Mindestens muss mit der LXX וַתֵּדָעֵנִי gelesen, vielleicht auch der Gottesname, wie Bickell thut, vervollständigt werden: *Jahwe, [mein Gott], du hast mich erforscht, Und du, du kennst mich, Du kennst mein Sitzen und Aufstehen, Merkst auf mein Denken von ferne.* רֵעַ, nur hier, aramäisch, eigentlich Neigung, Wunsch, Streben, vgl. das hebräische רָצָה, רָצוֹן.

3 4. *Mein Gehen und mein Liegen hast du ausgemessen Und bist mit allen meinen Wegen vertraut* u. s. w. אָרְחִי und רְבָעִי (aramäisch für hebr. רֶבַע) sind Inff. mit dem Suffix. זָרָה, Piel, ist hier wohl nicht ausstreuen oder worfeln, sondern Denom. von זֶרֶת, Spanne.

5 6. Jahwe hält den Menschen „hinten und vorn eingeschlossen“, sodass er ihn in seiner Macht und unter seiner Beobachtung hat. כַּפֶּכָה für כַּפֶּךָ. v. 6: *Zu wunderbar* (Ktīb פְּלִיאָיְהּ; Qrē will ein ungebräuchliches פְּלִיאָה) *ist das Verständnis für mich, Zu hoch, ich bezwinge es nicht,* das Verständnis nämlich von Gottes Allwissenheit.

7 8. Gott könnte man nicht entfliehen. אָסַק, aramäisch, von סָלַק, hinaufsteigen. v. 8b: *Und wollte ich Scheol zum Lager machen, du wärst da,* obwohl Scheol noch unter dem unterirdischen Meere liegt (vgl. Hi 38 16 17).

9 10. *Nähme ich Flügel der Morgenröte,* die am äussersten Ende der Welt erscheint und ihre Strahlen sehr rasch verbreitet. Das „äusserste Ende des Meeres“ ist zugleich das Ende der Welt, da das Meer die Erdscheibe umgiebt, eingehüllt in Dunkel (Hi 38 9). Weder äusserste Schnelligkeit, noch ein Verstecken am dunkelen Weltrand würde Gott hindern, den Menschen zu fassen. Für תַּנְחֵנִי möchte ich תְּקָחֵנִי vorschlagen vgl. Hi 38 20 (und zu Hi 12 23).

11 12. L. וְאֹמַר: *Und spräche ich: nur Finsternis soll mich decken Und Nacht mich umschliessen, So wäre auch Finsternis nicht finster für dich, Und Nacht würde leuchten wie der Tag.* Für יְשׁוּפֵנִי, trachtet nach mir, l. mit Ewald u. a. יְשׁוֹכְנִי von שָׁכַךְ = סָכַךְ, decken, für אוֹר v. 11b l. יָסֹגֶר mit Böttcher u. a. הָחְשִׁיךְ ist intrans. Die Schlussworte von v. 12: „Finsternis ist gerade so wie

Licht“, nämlich für Gott, sind deutlich eine Glosse, und zwar eine aramäische, daher mit Recht von vielen Exegeten ausgestossen.

14$^{a\,b}$ **13.** Mit Hitzig und Wellh. stelle ich v. 14$^{a\,b}$ vor v. 13, weil v. 13 sich eng an v. 14^{c} 15 anschliesst, hingegen v. 14$^{a\,b}$ wie der Eingang eines neuen Absatzes aussieht. Bei der jetzigen Reihenfolge ist das כִּי von v. 13 gar nicht begreiflich: dass Jahwe den Menschen überall in der Welt zu finden weiss, kann man doch nicht damit begründen, dass er über des Menschen Entstehung im Mutterleibe genau Bescheid weiss. Die versetzten Stichen von v. 14 scheinen aber gelitten zu haben; נִפְלֵיתִי, das LXX ohne das schliessende ' las, ist in der 1. und 2. pers. gleich wunderlich (ich bin — du bist wunderbar!), zumal nach dem נוֹרָאוֹת. Ich vermute, dass der Dichter נִפְלָוֹת (für נִפְלָאוֹת) schrieb und dass נוֹרָאוֹת von dritter Hand zur Erklärung an den Rand geschrieben, dass endlich כִּי aus כָּל־ verderbt ist: *Ich lobe dich wegen alles Wunderbaren, Wunderbar sind deine Werke! Denn du hast bereitet mein Inneres, Mich gewebt im Leibe meiner Mutter.* כִּלְיֹתַי muss hier die inneren Organe überhaupt, nicht blos die Nieren, bezeichnen. Die Entstehung des Menschen im Mutterleibe war für die Alten eines der grössten Rätsel s. zu Hi 10 8–11.

14^{c} **15.** Die Punktation von v. 14^{c} setzt den Verf. in Widerspruch mit sich selber, er hat ja deutlich genug gesagt, dass er keine Einsicht in die göttlichen Wunder habe. L. daher יָדַעְתָּ: *Und meine Seele kennst du auf's Beste, Nicht ist dir verhohlen mein Gebein* — עֶצֶם (sonst עֲצָם) und נֶפֶשׁ bezeichnen zusammen wie so oft in den Psalmen den ganzen Menschen —, *Der ich gebildet bin im Verborgenen, Gewirkt* [*wie*] *in den Tiefen der Erde,* l. כְּתַחְתִּיּוֹת, da der Mensch nicht wirklich in den Tiefen der Erde gebildet ist. Es ist doch nicht wahrscheinlich, dass der Verf. etwa aus den buchstäblich gedeuteten Worten Hiobs Hi 1 21 die Vorstellung abgeleitet habe, dass der Mensch vor seiner Entstehung im Mutterleibe in der Unterwelt geschaffen wird und da präexistiert; wenigstens sollte man erwarten, dass er in diesem Fall blos von der Seele, nicht auch vom Leibe redete. אֲשֶׁר v. 15^{b} könnte auch Zeitpartikel sein: du kanntest mich, als ich u. s. w. vgl. Jer 1 5. רֻקַּם (Pual nur hier), buntgewirkt sein, zielt vielleicht auf die roten Blutadern im weissen Fleisch. Die folgende Strophe

16 ist höchst unklar und veranlasst selbst die „objektivsten“ Exegeten zu Umstellungen und anderen gewagten Experimenten. Was גָּלְמִי ist, weiss man nicht; die Erklärung „mein Embryo“ hilft nicht viel, denn der Satz käme, wenn sie richtig wäre, viel zu spät; ausserdem ist, wenn nicht das Folgende ganz durcheinander geraten sein sollte, ein Plur. zu erwarten und zwar ein solcher, zu dem die Prädikate „im Buche stehen“, „aufgeschrieben werden“ passen. Ein Plur. גָּלְמַי oder גְּלָמַי würde entweder „meine Verwickelungen“ bedeuten (גָּלַם zusammenwickeln), das Bündel von Schicksalsfäden, das im Leben abgewickelt wird (Nowack erinnert an das Bild vom Trumm Jes 38 12), oder „meine unfertigen“ Tage oder Schicksale (nach dem Aramäischen, vgl. LXX), was sachlich auf dasselbe hinauskommt. Mir scheint aber, dass יָמִים in der zweiten Vershälfte, wo man nichts mit ihm anfangen kann, in die durch das Paseq angedeutete Lücke hinter גלמי gehört: גֹּלֶם יָמִים wäre nach dem Ara-

mäischen die noch ungeformte Masse der Lebenstage. Demnach: *Das Knäul der Tage sahen deine Augen, Und auf deinem Buch standen sie alle, Wurden geschrieben, wurden gebildet, Als noch keiner unter ihnen mein war;* an den Schluss von v. 16 gehört das לִי im Anfang von v. 17. Indem Gott die Masse der Tage aufschreibt, „bildet" er sie, setzt er fest, wie sie ausfallen sollen.

17 18. Das וְלִי am Anfang gehört nach v. 16 (ohne das וְ). *Wie gewichtig sind deine Gedanken, Gott, Wie zahlreich ihre Summen!* יָקַר, nach dem Aramäischen, schwer wiegen. Wie viel hat Gott zu besorgen! er kennt und ordnet die Lebensläufe aller Menschen im Voraus. Die רָאשִׁים sind wohl eigentlich die Kolumnen in den göttlichen Büchern, deren jede den Lebenslauf eines Menschen darstellt. *Zählte ich sie, mehr als Sand wären sie* — sind doch allein die Israeliten zahlreicher als Sand. *Bin ich erwacht, so bin ich noch bei dir,* beschäftige mich immer noch mit der staunenden Betrachtung deiner Wunder, die mich am Abend vorher gefesselt hatte. So, wenn der Text richtig ist; aber ob er es ist, das ist mir zweifelhaft.

19 20. *Wenn du doch tötetest, Eloah, den Gottlosen Und die Männer des Blutes von mir wichen, Die dir widerstreben in Tücke, Missbrauchend deinen Namen!* אִם ist Wunschpartikel; für סוּרוּ ist doch wohl יָסוּרוּ zu lesen, da sonst die Anrede zu oft wechselt und der Relativsatz v. 20 hinterhinkt. Auch ist der rasche Übergang von der Betrachtung der Grösse Gottes zu der Verwünschung der Gottlosen nur dann erträglich, wenn man sich den Zusammenhang etwa so vorstellen darf: du bist doch allmächtig, Gott, wie kannst du nur dulden, dass es noch Menschen giebt, die sich wider dich auflehnen. Dazu passt aber keine Aufforderung an die Gottlosen, von dem Dichter zu weichen, sondern nur der Wunsch, dass sie ihm aus den Augen kommen, damit er nicht länger an ihrem Vorhandensein Anstoss nehmen und darin ein unlösliches Rätsel sehen müsse. Eloah aus dem Buch Hiob s. zu cap. 3 4. יִמְרוּךָ mit ō müsste von אָמַר abgeleitet werden, l. daher mit vielen Exegeten יַמְרוּךָ. נָשׂוֹא ist Schreibfehler für נָשְׂאוּ. עָרֶיךָ giebt weder als „Städte", noch als „Widersacher" (עָר aramäisch für צָר) einen Sinn; in עָלֶיךָ verwandelt, nötigt es dem נָשָׂא eine Bedeutung auf („sich erheben"), die dies Wort sonst nicht hat; l. mit Böttcher u. a. שָׁמְךָ. Die Gottlosen sind danach Juden (Ex 20 7).

21 22. *Soll ich nicht hassen, die dich hassen, Und an deinen Gegnern Ekel haben? Mit vollkommenem Hasse hasse ich sie* u. s. w. L. בְּמִתְקוֹמְמֶיךָ.

23 24. Jahwe möge sich durch eigene Prüfung davon überzeugen, dass der Dichter ganz anders gesinnt ist, als jene Abtrünnigen. דֶּרֶךְ עֹצֶב, Weg der Pein, d. h. zur Pein, ist die Abtrünnigkeit, die ewige Pein nach sich zieht, דֶּרֶךְ עוֹלָם, Weg von Dauer. Eigentliche Jenseitsgedanken braucht man in diesen Worten nicht zu finden; indessen ist recht wohl möglich, dass der Dichter ähnliche Vorstellungen hat wie der Verf. von Jes 50 11 66 23 24, also an eine Gehenna für die Abtrünnigen und mit Tritojesaia (Jes 65 17–20) an ein ungewöhnlich langes Leben der Frommen auf einer neuen Erde und unter einem neuen Himmel glaubt.

Der Ps zeigt in lehrreicher Weise, wie wunderbar und schwierig für ein realistisches, an Abstraktionen nicht gewöhntes Denken die Vorstellungen von Gottes Allgegenwart,

Allwissenheit und Prädestination sind. Aber gleichsam unbewusst und mehr mit den Mitteln der Phantasie als der philosophischen Schlussfolgerung vollbringt doch der Monotheismus, durch seine innere Konsequenz, eine philosophische Leistung, indem er seine Bekenner nötigt, das Ganze des Raumes und der Zeit zu Gott in Beziehung zu setzen. Der Mangel eines eigentlich philosophischen Denkens zeigt sich aber darin, dass der Dichter sofort, wenn er sich von Gottes Allwirksamkeit ein Bild zu machen sucht, sich vor das Problem gestellt findet, wie sich damit die Thatsache vereinigen lasse, dass es Empörer gegen Gott giebt. Er versucht keine Lösung, wie der Dichter des Hiob; er begnügt sich, seinen energischen Hass gegen die frivolen und gewaltthätigen Ungläubigen auszusprechen und ihre Vernichtung zu postulieren. Derselbe Mann, der sich mit fast mystischer Andacht in die Allwirksamkeit Gottes vertieft, wird sofort ein leidenschaftlicher Fanatiker, wenn er an die Ungläubigen denkt. Es ist dieselbe psychologische Erscheinung, die im Islam so oft zu Tage tritt. Geistige, innere, geduldige Überwindung des Unglaubens giebt es da nicht; die Religion, die die Alleinwirksamkeit Gottes aufs Höchste steigert, fasst Gottes Herrschaft nicht als Sache der ethischen Erziehung, sondern als Machtfrage auf; Unglaube ist Empörung.

Psalm 140.

Vierhebige Sechszeiler. Bitte um Rettung vor den Anschlägen der Feinde; Jahwe wird die Sache der Elenden gegen die „Stolzen“ und Gewaltthätigen führen und diese vertilgen wie die Rotte Korah.

2—4. אִישׁ חֲמָסִים im Sinne von אַנְשֵׁי חָמָס. תִּנְצְּרֵנִי mit nicht assimiliertem נ wegen der Pausa, s. Ges.-Kautzsch[26] § 66 f. In v. 3 ist יָגֻרוּ, Piel von גָּרָה, mit Olshausen u. a. zu lesen. Das Bild vom Schlangengift erinnert an 58 5. Die Bedeutung von עַכְשׁוּב ist unsicher.

5 6. Die beiden ersten Stichen fast wie v. 2. Zu v. 5[c] gehört als paralleles Glied v. 6[a]; daher muss v. 6[a] das Subjekt גֵּאִים abgeben und zwar an den folgenden Stichos v. 6[b], der ausserdem noch nach LXX durch לְרַגְלִי zu vervollständigen ist (Bickell); das Ausfallen dieses Wortes ist vermutlich durch seine Ähnlichkeit mit dem folgenden לְיַד מַעְגָּל verschuldet: *Die planen, meine Schritte zu stürzen, Schlinge und Seile mir versteckten; Die Stolzen breiteten ein Netz aus* [*für meine Füsse*], *Legten zur Seite des Weges Fallstricke mir.* Zu den גֵּאִים s. zu Ps 94; es sind die „Sadducäer“, und ihre Fallstricke sind Prozesse und Chikanen der Art, über welche die Pss 56—59 94 klagen.

7—9. v. 7[a] wie 16 2 u. öfter. v. 8[b]: *Du schirmst mein Haupt am Tage der Rüstung,* wo man die Rüstung anlegen muss, am Tage der Schlacht. כָּכַּדְתָּ mit לְ für עַל. v. 9. מַאֲוַיֵּי, nur hier, von מַאֲוַי mit verdoppeltem letzten Konsonanten, s. Olshausen S. 373. v. 9[b]: *Seinen Anschlag* [*wider mich*] *gewähre nicht!* זְמָמוֹ, nur hier, wahrscheinlich gleichbedeutend mit זִמָּה. תָּפֵק von פּוּק, aramäisch נפק, so viel wie hebr. נָתַן. עָלַי eingesetzt nach LXX. Das Verbum יָרוּמוּ gehört an die Spitze der folgenden Strophe

10—12[a], jedoch im Hiphil und mit der Verneinungspartikel אַל, die die LXX noch hat: *Nicht lass sie das Haupt erheben wider mich ringsum;* l. עָלַי für סֶלָה; מְסִבַּי ist, wie es scheint, so viel wie sonst סְבִיבוֹתַי; *Das Unheil ihrer Lippen vernichte sie:* Ktīb יְכַסּוּמוֹ und Qrē יְכַסֵּימוֹ giebt keinen Sinn, denn bei dem Begriff „bedecken“ müsste angegeben sein, womit (etwa mit Schande) sie bedeckt werden sollen; l. etwa יְכַלְמוּ oder יְכַשְׁלֵמוֹ. v. 11 12[a]: *Er lasse Kohlen auf sie regnen, Mit Feuer fälle er sie* [*zur Erde*], *In Tiefen, dass sie nicht mehr*

aufstehn, Der Mann der Zunge habe keinen Bestand im Lande! יְמִיטוּ oder יְמוֹטוּ passen schlecht zu den Kohlen, die man doch nicht „neigt“, wie einen Felsblock (55 4); l. daher mit vielen Exegeten יַמְטֵר nach 11 6. Den folgenden Stichos v. 11b kann man nach LXX durch לָאָרֶץ vervollständigen (Bickell), das dann in Parallele tritt zu בְּמַהֲמֹרוֹת, welches ἁπ. λεγ. im Aramäischen „Tiefen“ bezeichnet, so die Hölle. Es soll den Feinden gehen wie der Rotte Korah. „Mann der Zunge“, vgl. 101 5, Verleumder, Denunciant, Intrigant. In der Schlussstrophe

12b—14 ist vom ersten Stichos nur noch אִישׁ חָמָס übrig geblieben, das man vielleicht nach v. 2 5 durch אָדָם רָע vervollständigen darf: [*Den bösen Menschen und*] *den Mann der Gewaltthat — Unglück wird ihn Stoss auf Stoss jagen,* ein Unglück nach dem anderen. Das יָדַעְתִּי (zur Form s. zu 16 2) passt nicht sonderlich gut und ist vielleicht aus יֵדְעוּ verdorben: *Erkennen werden sie, dass Jahwe führt Die Sache des Elenden, den Prozess der Armen, Gewiss, die Gerechten werden deinen Namen loben, Die Redlichen wohnen vor deinem Angesicht,* vgl. 11 7 61 8, sie werden sich am Tempel und in Jerusalem als Sieger behaupten, nachdem die Stolzen in die Hölle gefahren sind.

Die נְאִים des Ps.s sind ohne Zweifel der sadducäische Krieger- und Priesteradel, die צַדִּיקִים die Pharisäer und ihre Anhänger; der Ps ist zusammenzustellen mit Ps 56—59 82 94.

Psalm 141.

Vierhebige Vierzeiler. Gebet um Bewahrung vor böser Rede und bösem Handeln; gern lässt sich der Dichter von Gerechten rügen, dagegen hasst er die Übelthäter, die ihrem Richter nicht entgehen werden und vor deren Fallstricken ihn Jahwe bewahren möge.

1 2. v. 1. „Eile mir“, nämlich zu Hilfe, vgl. 22 20, u. s. w. v. 2: *Mein Gebet stelle sich als Rauchopfer vor dich, Die Erhebung meiner Hände als abendliches Speisopfer!* Aus dem letzten Wort עֶרֶב ist vielleicht zu schliessen, dass der Ps ein Abendgebet ist; auch zu קְטֹרֶת (Ex 25 6 u. s. w.) wird man es hinzudenken müssen. Wie allabendlich im Tempel Wohlgerüche für Jahwe verbrannt und Speisopfer aus Mehl und Öl dargebracht werden, so stellt der Einzelne in seinem Hause sein Gebet wie ein Opfer vor Jahwe. Das Gebet ist der Ersatz für den Hauskult der früheren Zeit, der freilich nicht unmittelbar Jahwe gewidmet war. תִּכּוֹן: es werde gestellt, mit dem Nebenbegriff: es gelte! (101 7). Die Bitte besteht

3 4a b zunächst in dem Wunsche, vor bösen oder unziemlichen Worten und gottlosem Handeln behütet zu werden: *Setze, Jahwe, eine Wache meinem Munde, Eine Hut an die Thür meiner Lippen, Lenke mein Herz nicht zu böser Sache, Mitzuthun Thaten in Gottlosigkeit.* Der Begriff mitthun liegt in dem Hithpoel. Für שָׁמְרָה ist höchst wahrscheinlich שָׁמוּרָה auszusprechen, aber auch נְצָרָה (Jes 1 8) für נִצְּרָה, ersteres schon von Hitzig vorgeschlagen; נִצְּרָה, das Imp. mit dag. dirim. sein soll, wäre ganz ungewöhnlich mit עַל statt mit dem Acc. konstruiert. דַּל, Thür, nur hier, ist vermutlich nur Schreibfehler für דָּלֶת. Im Folgenden muss eine Umstellung stattgefunden haben, v. 4c d gehört vor v. 6. Daher zunächst:

5 *Schlägt mich ein Gerechter, ist's Liebe, Züchtigt er mich, ist's Salbe für* [*mein*] *Haupt; Nicht wird's mein Haupt verweigern, wenn er straft, Und*

mein Gebet wird sein bei ihrem Unglück. Zurechtweisung, selbst schmerzende, wird der Dichter gern annehmen, wenn sie von einem „Gerechten" kommt, einem Manne, der das Gesetz genau kennt und befolgt; das ist ihm eine Hulderweisung, eine ehrenvolle Behandlung — letztere deshalb, weil der Gerechte ihn dadurch als Gleichgesinnten anerkennt. יָנִי für יָנִיא von נוא. Für das unverständliche כִּי עוֹד lese ich כִּי יָעוּד (Thr 2 13). Zu dem letzten Stichos vgl. 35 13.

4c d 6. *Ich hasse die Männer, die Unheil thun, Und mag nicht essen von ihren Leckerbissen; Überlassen sind sie den Händen ihrer Richter Und werden hören, dass Jahwes Spruch wahr ist,* eigentlich: hören werden sie Jahwes Spruch, dass er wahr ist, nach bekannter Antiphonese. Das ganz verloren dastehende את v. 4c habe ich zu שָׂנֵאתִי ergänzt. אִישִׁים noch Jes 53 3 Prv 8 4. Zu dem Ausdruck in v. 4d vgl. 16 4. לָחַם בְּ wie אָכַל בְּ Hi 21 25. Lieber Schläge von einem Gerechten, als Leckerbissen von den Übelthätern. נִשְׁמְטוּ v. 6a: sie sind losgelassen, entlassen, preisgegeben; ein perf. precativ. anzunehmen, ist nicht nötig. סֶלַע ist v. 6 zu streichen, es gehört nach v. 7. שֹׁפְטִים scheint mit שָׁמַט ein Wortspiel zu bilden und danach der ganze Satz v. 6a eine sprichwörtliche, witzige Wendung zu enthalten: entlassen werden ins — Verliess; daher scheint es nicht notwendig, die Richter besonders zu deuten, zu fragen, ob es die Todesengel sind (Hi 33 12) oder menschliche Richter oder Jahwe selber (wo dann שׁ Hoheitsplural wäre). v. 6b ist im jetzigen Text vollkommen unverständlich: und hören werden sie meine (!) Worte, dass sie lieblich (!) sind. L. אֲמַר י, Spruch Jahwes, für אֲמָרַי und נָאֲמָן für נָעֲמוּ vgl. 19 8. Das zuverlässige Wort Jahwes besagt, dass die Übelthäter bestraft werden. Im folgenden Vierzeiler

7 8 ist v. 7a zwar übersetzbar: wie wenn einer gräbt und spaltet in der Erde — aber wenn das ein Bild für die Zerstreuung der Knochen sein soll, so ist es doch heller Unsinn. Ein Sinn kommt nur hinein, wenn man das nach v. 6 geratene סֶלַע wieder hinter (oder vor) וּבֻקָּע einsetzt: *Wie wenn einer Gestein abspaltet und zerschlägt im Lande, Ist ihr Gebein hingestreut für den Rachen Scheols,* nämlich wenn die Richter ihr Werk vollbracht haben. Sprengungen von Felsen konnte man seit der griechischen Zeit, wo mehr auf Herstellung passabler Wege gegeben wurde, gewiss oft genug beobachten. Der Verf. stellt sich mit einer gewissen Wollust vor, wie der Meissel des von Gott geschickten Steinschlägers in jenem Gestein wüten wird, dass die Splitter davon fliegen. L. עַצְמֵיהֶם mit Pesch. כִּי v. 8 ist unerklärbar; in Ermangelung eines Besseren schreibe ich dafür אֲנִי: *Meine Augen aber, Jahwe, sind auf dich gerichtet, Auf dich traue ich, giesse nicht hin meine Seele,* nämlich zum Tode, lass mich nicht mit jenen sterben. תְּעַר, Piel von עָרָה, wie Jes 53 12 das Hiphil; eigentlich wird das Blut hingegossen, aber im Blut ist ja die Seele.

9 10. יָקֹשׁ heisst Schlingen legen: *Bewahre mich vor dem Netz derer, die mir Schlingen legen!* In v. 9b ist wohl mit Bickell וּמִמּוֹקְשׁוֹת zu schreiben. In v. 10a könnte sich das Suff. von בְּמַכְמֹרָיו nur auf אָוֶן beziehen, was schwerlich beabsichtigt ist; l. mit Wellh. בְּמַכְמֹרֵיהֶם, in ihre eigenen Fanggruben. In v. 10b ist mir יַחַד unverständlich; zu erwarten wäre ein Begriff wie: bewahrt, von Gott geschützt. Zur Not lässt sich auskommen mit יָחִל (Thr 3 26): *Ich harre aus,*

bis ich vorüber bin, nämlich an den Fanggruben; das „Harren“ (auf Jahwe) würde dem Inhalt von v. 8 entsprechen.

Der Ps enthält zwar keine ungewöhnlichen Gedanken, hat aber originelle Bilder; er ist mit seinem männlichen harten Ton ein derbes Seitenstück zu Ps 16 und besonders interessant der Hinweis auf die gegenseitige Korrektur, die sich die Gerechten angedeihen und von einander gefallen liessen v. 5. Die Abfassungszeit ist nicht näher zu bestimmen, aber zu den älteren Dichtungen wird der Ps nicht gehören.

Psalm 142.

Sechszeiler zu drei und zwei Hebungen. Dringendes Gebet um Jahwes Hilfe vor übermächtigen Verfolgern.

2–4^{a}. קוֹלִי v. 2^{a} wie 3 5. In allen drei Distichen sind von jüngerer Hand zur vermeintlichen Aufbesserung der zweiten Hälfte Flickwörter eingesetzt, die zwar nicht unpassend sind, aber den Stil verschlechtern, in v. 2^{b} קוֹלִי, in v. 3^{b} לְפָנָיו, in v. 4^{a} נְתִבָתִי: *Laut schreie ich zu Jahwe, Zu Jahwe flehe ich, Ergiesse vor ihm meine Klage, Meine Not berichte ich, Weil bei mir verschmachtet mein Geist, Du selber weisst es!* Zu v. 3^{a} vgl. 102 1; zu v. 4^{a} 77 4.

4^{b} **5**. *Auf dem Wege, den ich gehe, Versteckten sie ein Netz mir, Blicke nach rechts und links, Da habe ich keinen Freund*, eigentlich: keinen, der mich anerkennt, mich als Zugehörigen ansieht, für den er sorgen muss (Rt 2 19), *Verloren ist eine Zuflucht mir* (nach Hi 11 20), *Keiner fragt nach meiner Seele*, kümmert sich darum, ob ich lebe oder tot bin. Der Imp. הַבֵּיט mit inkorrektem י. Der Begriff „nach rechts“ fordert durchaus ein „nach links“, שְׂמֹאל, als Gegensatz, das denn auch von mehreren Exegeten hinzugesetzt, besser aber für ראה eingesetzt wird.

6 7$^{a\,b}$. *Ich schreie zu dir Jahwe, Sage* [*zu dir*]*: Du bist meine Zuflucht, mein Teil Im Lande der Lebenden, Höre auf mein Flehen, Denn sehr schwach bin ich.* Hinter אָמַרְתִּי mag ein אֵלֶיךָ ausgefallen sein. v. 7^{b} ganz wie 79 8.

7$^{c\,d}$ **8**. Ob der Kerker im wörtlichen oder bildlichen Sinne gemeint ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; nach v. 4^{b} sollte man das letztere für wahrscheinlicher halten. v. 8^{b}: *Bei mir harren die Gerechten, Dass du es mir gut machst.* יַכְתִּרוּ oder besser mit Ktīb יְכַתְּרוּ (Hi 36 2) wird von der LXX richtig mit „warten auf“ übersetzt, denn das Umringen, das manche darin finden, giebt keinen vernünftigen Sinn; setzt man hinzu: mit Glückwünschen umringen, so spricht der Exeget, nicht der Dichter. כָּתַר ist nicht mit לְ konstruiert, weil man nicht des Dichters wartet, als ob er etwas thun solle, sondern mit בְּ, wie man רָאָה בְּ sagt, weil man etwas beim Dichter abwartet, nämlich die Wendung seines Geschickes. Offenbar sind die Gesinnungsgenossen des Verf.s nicht in der Lage, ihm mit der That zu helfen, halten aber seine Sache für die ihrige.

Der Verf. mag ein hochgestellter Mann gewesen sein, der der Parteiwut zum Opfer fiel; Näheres erfährt man leider nicht. Der Ps macht keinen unsympathischen Eindruck, der Verf. schimpft nicht und rühmt sicht nicht.

Psalm 143.

Vierzeiler, drei zu je drei, die vierte Zeile zu zwei Hebungen. Bitte um Rettung vor Feinden. Der siebente Busspsalm der Kirche (s. zu Ps 6).

1. Der Dichter bittet Jahwe, ihn zu erhören vermöge seiner Treue und seiner Gerechtigkeit; die Anwendung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit als eines Synonymums von Treue ist hier sehr bemerkenswert, ja auffallend, wenn

2 echt ist, woran doch wohl, trotz einiger Unregelmässigkeit in der Form, nicht zu zweifeln ist. Denn wenn Gott gebeten wird, nicht mit dem Menschen ins Gericht zu gehen, so sollte man eher den Zusatz erwarten, Gott möge nicht nach seiner Gerechtigkeit verfahren (und gedankenlose Exegeten setzen dergleichen wirklich hinzu, weil sie bei v. 2 den 1. v. schon wieder vergessen haben). Der Dichter aber appelliert in demselben Atem, wo er Gott bittet, vom Gericht abzusehen, an Gottes Gerechtigkeit, offenbar weil er bei dem Gericht an Gottes Zorn, bei dem Begriff צְדָקָה an Gottes treue Hilfe denkt. Deutlicher konnte er gar nicht verraten, dass für die Frommen seit Deuterojesaia צדקה als Gottes Eigenschaft resp. Thätigkeit sich mit חֶסֶד resp. יְשׁוּעָה deckt. Da übrigens beide Distichen in v. 2 zu kurz sind, so halte ich für möglich, dass in dem ersteren בְּאַפְּךָ hinter אֵל ausgefallen ist, vgl. 6 2 (38 2), im zweiten etwa ein וְלֹא־יִזְכֶּה vgl. Hi 25 4 Ps 51 6: *Und nicht* [*in deinem Zorne*] *komme Ins Gericht mit deinem Knecht, Denn nicht gerecht* [*und rein*] *ist Vor dir, was lebt.* Zu v. 2^a vgl. Hi 14 3^b, zu v. 2^b Hi 4 17 u. s. w.

3. Das כִּי motiviert natürlich die Bitte v. 1. v. 3^a ist Nachahmung von 7 6, v. 3^b ist wörtlich aus Thr 3 6 genommen. „Wie ewig Tote", ohne Hoffnung, wieder aufzukommen. Wer der Feind ist und was er eigentlich dem Dichter angethan hat, das bringt man nicht heraus; hat er ihn in Haft gesetzt? oder ist die Finsternis nur ein Bild für das Unglück?

4 $5^{a\,b}$. Zu v. 4^a vgl. 77 4 142 4; v. $5^{a\,b}$ ist Nachahmung von 77 6 12 13. Da v. 5^b drei Hebungen statt zwei hat, so könnte eine jüngere Hand das כָּל־ aus 77 13 nachgetragen haben. In Ps 77 sind mit den früheren Tagen die Tage des Mose gemeint, ob auch hier, das sieht man nicht; wahrscheinlich denkt der Verf. nur an die eigenen Schicksale.

5^c—7^a. *Über das Werk deiner Hände sinne ich, Ich breite meine Hände aus zu dir, Meine Seele ist wie dürstendes Land für dich,* d. h. harrt auf dich wie dürstendes Land auf Regen, *Eilig erhöre mich!* Der Gedanke an Jahwes früheres Thun belebt, wie es scheint, in dem Dichter das Verlangen, bald wieder solch wunderbares Thun an sich erleben zu dürfen. v. 5^c nach 77 13^b; v. 6 ahmt 63 5 2 nach; v. 7^a kommt sehr oft in den Psalmen vor.

7 (von יהוה an). *Jahwe,* [*nach dir*] *verzehrt sich mein Geist, Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,* [*Damit du nicht schweigst*] *und ich gleich werde Den zur Grube Fahrenden.* Der erste Stichos wie z. B. 84 3; da gewöhnlich bei כָּלָה in diesem Sinne ein entfernteres Object mit לְ steht, so habe ich vor כָּלְתָה den Ausfall eines לְךָ angenommen, vgl. v. 6^b. Der zweite Stichos kommt wieder in sehr vielen Pss vor. Der dritte Stichos ist kaum zu konstruieren; da er aus 28 1 entlehnt ist, so ist vermutlich das unentbehrliche פֶּן תֶּחֱשֶׁה nur ausgefallen.

8. Aus sachlichen und metrischen Gründen halte ich dafür, dass v. 8^b hinter v. 8^d gehört, vgl. 25 1 2, woher beide Stichen stammen: *Sättige mich bald mit deiner Gnade, Lass mich wissen den Weg, den ich gehen soll, Zu dir*

erhebe ich meine Seele, Denn auf dich vertraue ich. Für הַשְׁמִיעֵנִי schreibt man wohl besser הַשְׁבִּיעֵנִי vgl. Ps 90 14. Zu v. 8c vgl. 32 8; der „Weg, den ich gehen soll", muss wohl nach v. 10 in moralischem Sinn verstanden werden: die korrekte Haltung Jahwe gegenüber wird dem Dichter zum Heile dienen und am ersten zur Rettung führen.

9 10a. *Rette mich von meinen Feinden, Jahwe, zu dir habe ich mich geflüchtet, Lehre mich deinen Willen thun, Denn* u. s. w. In v. 9b l. נַסְתִּי für כסתי nach Jes 10 3.

10b 11a (bis בצ). *Dein guter Geist wird mich führen Auf ebenem Wege, Jahwe; Um deines Namens willen belebst du mich, In deiner Gerechtigkeit;* l. אַרַח für אָרֶץ nach 27 11 mit Hupfeld u. a. Die Versetzung des Vokativs Jahwe vor לְמַעַן שִׁמְךָ verlangt das Metrum. Vor dem Adj. טוֹבָה sollte der Artikel stehen (s. Ges.-Kautzsch[26] § 126z). Zu dem „guten Geist" vgl. den „bösen Geist" I Sam 16 14; s. ausserdem zu Ps 51 13. Neh 9 20 führt der gute Geist die Israeliten in der Wüste, hier den Einzelnen. In Erzählungen pflegt er zum Engel zu werden, etwas Ähnliches mag auch unser Verf. meinen.

11b 12. Durch seine Gnade wird Jahwe des Dichters Feinde vernichten! Man sollte fast בַּחֲמָתְךָ, in deinem Grimm, als ursprünglich vermuten, die Gnade wirkt in solchem Zusammenhang abscheulich. Aber leider kann man dem Autor viel zutrauen.

Der Ps ist eine Blumenlese aus allen möglichen Klageliedern, darunter sehr jungen, und es wird dem Leser schwer, solche Klagen ernst zu nehmen; wer die Verwünschungen v. 12 als Busspsalm betet, muss ein ganz eigenartiges Reuegefühl haben. Aber der Ps ist überhaupt kein Busslied.

Psalm 144 1–8.

Dreihebige Vierzeiler. Eine liturgische Zusammenstellung aus Worten des 18. Ps.s, in denen Jahwes Hilfe gepriesen und erbeten wird. Ein Bruchstück, ohne Abschluss.

1. v. 1a aus 18 47, woraus auch der jetzt fehlende zweite Stichos zu ergänzen sein wird: Und erhaben der Gott meines Heils. v. 1bc nach 18 35. Die Finger sind zu üben für das Bogenschiessen.

2. Die ersten drei Stichen aus 18 3, der vierte aus 18 48. חַסְדִּי ist jedenfalls ein Schreibfehler, am wahrscheinlichsten für סַלְעִי. עַמִּי volkstümlich für עַמִּים.

3 4 lässt sich mit dem Übrigen nicht in Verbindung bringen. v. 3 ist Variation von 8 5, v. 4a von 39 6 12 oder 62 10, v. 4b von Hi 14 2. Die Strophe kann mit ihren Betrachtungen über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Menschen nicht einmal ein Randcitat zu diesem Ps gewesen, sondern nur durch Zufall an ihren jetzigen Ort geraten sein.

5 6. v. 5a aus 18 10a, v. 5b aus 104 32b, v. 6 aus 18 15. Die Suffixe von v. 6 beziehen sich auf die Blitze (l. בְּרָקִים) und Pfeile, da bisher keine Gegner genannt sind.

7 8 enthält zunächst ein verstümmeltes Distichon aus 18 17: *Strecke deine Hand aus der Höhe [Und ziehe mich] aus grossen Wassern!* Ergänze הַמְשֵׁנִי und l. mit LXX יָדְךָ für יָדֶיךָ. Damit bricht das Gedicht ab, denn der Vierzeiler, der noch in v. 7 8 steckt, ist identisch mit v. 11 und nach v. 7f. wohl

nur gesetzt, um die Lücke zu stopfen, wenn nicht einfach ein Versehen vorliegt (s. jedoch zu v. 9–11).

Es liegt auf der Hand, dass Ps 144 1–8 nur eine Adaptierung von Ps 18 für irgend einen Zweck, etwa ein Königsopfer oder dgl., also noch jünger als jener junge Ps ist und gewiss nicht lange vor der Zusammenstellung des Psalters entstanden. Ps 18 mochte für gewöhnlich zu lang für die Liturgie sein.

Psalm 144 9–11.

Dreihebige Vierzeiler. Liturgische Komposition, Bitte des Königs um Schutz vor den treulosen Barbaren.

9 10. v. 9 wie 33 2 3. Der neue Anfang nötigt zu der Annahme, dass v. 9–11 ein Gedicht für sich ist. v. 10^a nach 18 51^a. v. 10^b ist überladen und das אֶת־דָּוִד als falsche Erklärung von עַבְדּוֹ zu streichen, vgl. zu 18 51^c. פְּצָה, herausreissen, aus dem Aram. oder Arab.

11. *Reisse mich heraus und rette mich Aus der Gewalt der Barbaren, Deren Mund Trug redet Und deren Rechte eine Lügenrechte ist.* Die Rechte ist hier die Schwurhand, wie im Arabischen. Die Barbaren spielen auch 18 45 ihre Rolle; hier werden vor allem die Araber gemeint sein, die gefährlichsten Gegner des Alexander Jannäus; der Schwächere liebt seinen Überwinder der Treulosigkeit zu zeihen.

Dass dieser Ps dem vorhergehenden angehängt ist, wird sich einfach daraus erklären lassen, dass beide in den Ritualbüchern auf einander folgten. Vielleicht ist auch v. 9–11 ein Gelegenheitsnachtrag zur Liturgie aus der Zeit der arabischen Gefahr. Dann könnte man in v. 7 8 die kürzere, unselbständige, in v. 9–11 die zu einem selbständigen Gesangsstück erweiterte Fassung der Fürbitte erblicken.

Psalm 144 12–15.

Dreihebige Vierzeiler. Ein Bruchstück, das das Gedeihen des Volkes, dessen Gott Jahwe ist, schildert.

12. אֲשֶׁר ist ein Rest entweder von dem, was diesem Vers vorherging, oder von der Fortsetzung von v. 9–11 (vgl. das אֲשֶׁר v. 11^b), gehört jedenfalls nicht zu dem ersten Vierzeiler: *Unsere Söhne wie Pflanzreiser, Aufgezogen auf ihren Beeten, Unsere Töchter wie Karyatiden, Ausgeschnitzt in Palastart.* In v. 12^a l. בַּעֲרוּגֹתָם, denn das בִּנְעוּרֵיהֶם, das natürlich zu dem vorhergehenden Part., nicht zu בָּנִינוּ gehört, wäre ein abgeschmackter Zusatz: wann sollten denn die Kinder aufgezogen werden, wenn nicht in ihrer Jugend? Zu עֲרוּגָה vgl. z. B. Hes 17 10. זָוִית ist ein kleiner Pfeiler, wie er z. B. an den abgeschrägten Ecken des Altars ausgespart war (Sach 9 15) und offenbar häufig im Getäfel von Palastsälen dazu diente, Simse, Konsolen u. dgl. zu stützen; in der weltlichen Baukunst, der griechischen, waren diese Pfeiler zu zierlichen weiblichen Figuren, Karyatiden, ausgeschnitzt; nur so erklärt sich der Vergleich. תַּבְנִית ist Acc. der näheren Bestimmung; dass jemand הֵיכָל mit „Tempel“ übersetzt, hängt ja wohl mit dem Kommentatorenschlaf zusammen.

13. *Unsere Speicher voll, Spendend von Art zu Art,* alle Arten von Getreide hergebend. זָן, aus dem Aramäischen, stammt nach Nöldeke ursprüng-

lich aus dem Persischen. Zu פּוּק s. zu 140 9. מְזֹנֵינוּ muss im Sing. מְזוֹ heissen; Wellh. will für dies ἅπ. λεγ. מְזוֹנֵינוּ schreiben, was dann an זָן anklingen würde. *Unsere Schafe Tausende bringend, Verzehntausendfacht auf unseren Triften.*

14 15. v. 14a ist unverständlich. Wörtlich: unsere Stammhäupter (oder: unsere Vertrauten) belastet; auch wenn man אַלְפֵינוּ, unsere Rinder, daraus macht, kommt nichts Vernünftiges heraus. Denn מְסֻבָּלִים müsste im Fem. stehen, wenn das Wort „trächtig" bedeuten sollte; ist aber vom Lasttragen die Rede, so fehlt grade das, was am wichtigsten wäre, nämlich Angabe dessen, was die Rinder tragen. Ich halte den Stichos für eine verdorbene Variante zu מאליפות מרבבות v. 13. v. 14bc: *Kein Unglück und kein Ausfall Und kein Geschrei auf unseren Märkten.* יוֹצֵאת muss etwa bedeuten: das, was fortgeht, ausfällt, Verlust in Handel und Wandel, Gegensatz zu תְּבוּאָה, dem, was „einkommt". Nach Am 4 3 gedeutet: keine Bresche und keine (Frau), die (durch die Bresche) hinausgeht, wäre die Stelle für keinen Leser verständlich gewesen, das Publikum des Dichters bestand doch nicht aus gelehrten Exegeten. v. 14c wie Jes 24 11: Geschrei über ein Unglück, z. B. missratene Ernte, plötzlichen Todesfall u. dgl. v. 15: *Heil dem Volk, dem es so geht* u. s. w.

Das hübsche Gedicht erinnert an Ps 127 128 133, hat ja aber ein anderes Versmass. Es ist schade, dass wir von diesen Bildern aus dem Kleinleben des jüdischen Bürgers und Bauern nicht mehr haben. Die Sprache pflegt in solchen Dichtungen besonders stark aramäisch gefärbt zu sein.

Psalm 145.

Vierhebige Vierzeiler, alphabetischer Psalm. Jahwe ist gross und gnädig, nahe denen, die ihn anrufen.

1 2. א, ב. Der Ausdruck: „mein Gott, du König" nur hier. In v. 2 ist aus metrischen Gründen vielleicht besser הַיּוֹם zu lesen.

3 4. ג, ד. v. 3a wie 48 2. v. 4a matte Nachbildung von 19 3.

5 6. ה, ו. In v. 5 l. für וְדִבְרֵי nach LXX יְדַבְּרוּ als Schluss von v. 5a. Auch in v. 6b ist die Lesart der LXX יְסַפְּרוּ vorzuziehen; ob man das vorhergehende Wort nach Ktīb im Plur. oder nach Qrē im Sing. ausspricht, ist gleichgiltig.

7 8. ז, ח. Für רַב, v. 7a, das Adject. ist, schreibt man wohl besser mit LXX רַב־, Grösse. v. 8 aus Ex 34 6 (Ps 103 8); in v. 8a, wo eine Hebung fehlt, kann man mit Bickell ein אַתָּה ergänzen.

9 10. ט, י. Für לַכֹּל v. 9a übersetzt LXX etwa למיחלים, das wegen Ähnlichkeit mit dem folgenden Wort ausgefallen sein wird, l. לְכָל־מְיַחֲלִים.

11, 12. כ, ל. Die Verben sind wohl Jussive wegen der Fortsetzung durch den Inf. mit לְ. In v. 12 ist das ו der beiden Suffixe jedesmal mit LXX in ךָ zu verwandeln, da die Umgebung überall die 2. pers. hat. Das Königreich Gottes ist hier nicht im eschatologischen Sinne, sondern als seine gegenwärtige Herrschaft über die Natur und Menschenwelt gedacht.

13. מ, [נ]. v. 13 ist wörtliche Übersetzung aus dem Aramäischen von Dan 3 33 4 31. Das Distichon mit נ ist im MT, zum Glück aber nicht in LXX ausgefallen, deren Vorlage lautete: נֶאֱמָן יְהוָה בִּדְרָכָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו. Der zweite Stichos ist wörtlich gleich v. 17b, vgl. aber v. 1b mit v. 2.

14 15. ס, ע. In v. 14 mögen die Participien als Substantive aufzufassen sein: ein Stützer für die Fallenden, doch kann auch die aramaisierende Konstruktion mit ל statt des Acc. vorliegen. v. 15 nach 104 27; nach diesem Vorbild und nach LXX ist לָהֶם in v. 15b zu streichen.

16 17. פ, צ. v. 16 nach 104 28b. Vor אֶת־ v. 16a ist, wie LXX zeigt, אַתָּה ausgefallen. רָצוֹן, Wohlgefallen, bedeutet hier wohl das, was wohlgefällt (104 28: טוֹב, Gutes); so oft in den Proverbien.

18 19. ר, ק. Zu v. 18 vgl. 34 19. v. 19a. רְצוֹן יְ, das, was seine Verehrer gern haben; hinter dem Verbum mag ein יהוה ausgefallen sein.

20 21. Der Schluss לְעוֹלָם וָעֶד geht nicht mehr in den Vers und ist wohl ein andächtiger Zusatz eines Lesers oder Abschreibers.

Eine Kompilation aus zum Teil sehr jungen Schriften und Psalmen, ohne erkennbare Disposition.

Psalm 146.

Dreihebige Vierzeiler. Lob Jahwes, der allein helfen kann, und Aufzählung seiner Gutthaten. Die erste Strophe

1 2, die nur drei Stichen hat, wenn nicht das vielleicht zu wiederholende Halleluja als erster gilt, könnte auch liturgischer Zusatz sein. Indessen ist auch sonst der Ps an doxologischen Wendungen und Entlehnungen reich. v. 1 wie 103 1 104 1. v. 2 wie 104 33.

3 4. v. 3 nach 118 8 9. v. 4 ist identisch mit I Mak 2 63b, nur dass an letzterer Stelle תֵּצֵא רוּחוֹ und בַּיּוֹם הַהוּא fehlt, grade die Elemente, die die Stichen überfüllen und deshalb mit Recht von Bickell gestrichen worden sind. Da der Verf. von I Mak unseren Ps offenbar citiert, so darf seine Wiedergabe als eine Bestätigung von Bickells Emendation gelten. עֶשְׁתֹּנֹתָיו, nur hier, aus dem Aramäischen.

5 6a b. v. 5 nach 144 15. Das בְּ von בְּעֶזְרוֹ ist wohl durch Dittographie entstanden, wenn nicht בְּעוֹזְרוֹ beabsichtigt gewesen sein sollte. שֶׂבֶר wieder aramäisch (119 116). In v. 6 mag das Paseq andeuten, dass man הַשָּׁמַיִם gelesen haben wollte. בָּם, in Himmel, Erde und Meer.

6c 7. Die aufgeführten Gutthaten Jahwes, durch den allgemeinen Satz von seiner Treue v. 6c eingeleitet, sind ziemlich bunt durch einander gewürfelt und vielleicht von fremder Hand vermehrt. v. 7a aus 103 6. v. 7c: *Jahwe, der loslässt* (105 20) *Gefangene,* die oft vor Hunger umkamen und daher sich an die רְעֵבִים v. 7b gut anschliessen.

8a b **9**a b. Dass Bickell mit der Versetzung von v. 8c vor v. 9c im Recht ist, leuchtet ein. In v. 8a ist wohl עִין oder עֵינֵי vor עִוְרִים ausgefallen. v. 8b wie 145 14b. Die גֵּרִים v. 9a sind natürlich nicht Proselyten, wie LXX meint, sondern schutzbedürftige Niedergelassene, die auch 94 7 (und sonst oft) mit den Witwen zusammengestellt werden.

8c 9c 10. Die Frommen und die Abtrünnigen stehen in deutlicher Beziehung zu einander (wie in Ps 1). יְעַוֵּת er krümmt ihren Weg, lässt ihn nicht ans Ziel gelangen — Anspielung auf die Krummheit ihres moralischen Lebenswandels. Indessen könnte der Verf. יְאַבֵּד geschrieben haben vgl. LXX. v. 10a

wie Ex 15 18a. v. 10b entspricht v. 5a. Das Halleluja am Schluss vom Liturgen.

Eine Sammlung von Citaten wie der vorige Psalm, wie zum Auswendiglernen zusammengestellt.

Psalm 147 1—6.

Dreihebige Sechszeiler. Lob Jahwes.

1—3. זַמְּרָה v. 1 wäre entweder Imp. Piel oder Inf. Pi. mit Femininendung, mit beidem lässt sich nichts anfangen. Die Aussprache der LXX זְמָרָה ist viel natürlicher, lässt sich aber mit dem Masc. des Adjektivs nicht vereinigen. Es bleibt wohl nichts anderes übrig, als mit Bickell זַמְּרוּ auszusprechen: *Lobt Jahwe, denn gut ist's ihn besingen.* In v. 1b hat LXX unzweifelhaft den richtigen Text, sie schreibt לֵאלֹהֵינוּ und lässt כִּי נָעִים weg, das aus 135 3 zugesetzt ist. Zu v. 1b vgl. 65 2. v. 2b nach Jes 56 8 mit dem späten Wort נִדָּחֵי. Die Sammlung der Versprengten Israels, die nie erfolgt ist, ist reine Zukunftshoffnung, darum wird auch die Erbauung Jerusalems nach Jes 60 im Sinne der eschatologischen Erwartungen gemeint sein. v. 3 nach Jes 61 1, die Participien wie 145 14.

4—6. Wenn der Verf. überhaupt einen „Gedankengang" gehabt hat, was allerdings zweifelhaft ist, so steckt der leitende Gedanke dieser Strophe in v. 6: Jahwe richtet die Demütigen auf, erniedrigt die Gottlosen; er kann das, weil er der Allmächtige ist, der, wie Deuterojes. in seinen Trostreden sagt, die Sterne beherrscht: *Er misst den Sternen die Zahl zu,* giebt jedem Stern eine Zahl, *Giebt ihnen allen Namen,* nach Jes 40 26. Die Namen der Sterne, die die Juden seit der babylonischen Zeit kennen, hat Jahwe ihnen gegeben! Der Verf. nimmt augenscheinlich an, dass die Sterne wirklich so heissen, wie sie genannt werden, Bär, Orion u. s. w. v. 5a nach Jes 40 26, v. 5b nach Jes 40 28 (Ps 145 3). מִסְפָּר ist aber ein so schlechter Ersatz für חֵקֶר, dass es nur aus versehentlicher Wiederholung aus v. 4 entstanden sein kann und durch חֵקֶר oder מֶחְקָר ersetzt werden muss.

Eine harmlose doxologische Komposition. In dergleichen Produkten ist fast immer Jes 40ff. die Hauptquelle.

Psalm 147 7—11.

Dreihebige Vierzeiler. Lob Jahwes.

7 8a b. עֲנֵה, anstimmen, singen. Es ist nicht absolut notwendig, aber doch überwiegend wahrscheinlich, dass mit dieser Aufforderung zum Singen ein neues Lied beginnt.

8c **9.** Hinter v. 8c, der 104 14a nachahmt (nur הַצְמִיחַ mit doppeltem Acc.), fehlt ein Stichos, den aber die LXX noch hat: *Und Kraut für den Dienst des Menschen,* Entlehnung aus 104 14b. Zu v. 9 vgl. 104 21; ob der Verf. schon in Hi 38 41 לָעֹרֵב statt לָעֹרֵב gelesen hat, steht dahin. „Die da rufen", nämlich nach Speise.

10 11. Während Jahwe selbst so verachteten Tieren, wie die Raben sind, Speise giebt, hat er an der Stärke des Rosses, das hier natürlich als Kriegsross

in Betracht kommt, und „den Schenkeln des Mannes“, seiner Kraft und Schnellfüssigkeit (s. zu 19 6), keine Freude v. 10 (nach 33 16 f.), vielmehr liebt er die, die ihn fürchten und alles von seiner Gnade erwarten v. 11 (aus 33 18), also nicht auf die eigene Kraft vertrauen (20 8).

Bei solchen Doxologien kann man keinen besseren Zusammenhang erwarten. Das Gedichtchen wird dem vorhergehenden so eng angeschlossen sein, weil sie zu Einer Liturgie gehörten, ebenso

Psalm 147 12—20,

den schon LXX von v. 1–11 abtrennt. Er preist ebenfalls Gottes Grösse in der Natur und seine Gutthaten gegen Israel. Dreihebige Sechszeiler.

12—14. Dass die LXX, die ja überhaupt nicht kritisch ist, die Selbständigkeit dieses Ps.s nicht erst entdeckt hat, sondern nur ihrer hebr. Vorlage folgt, geht daraus hervor, dass bei ihr ein Halleluja und die Nennung der angeblichen Verff. (Haggai und Sacharja) ebenso vorhergeht, wie bei Ps 146 147 A, 148. „Fett des Weizens“ wie 81 17.

15—17. v. 15. Jahwes Wort wird, in deutlicher Nachahmung, vielleicht auch künstlicher Ausdeutung von Jes 55 10 11, als sein schnell laufender Diener gedacht, ähnlich wie anderwärts Gnade, Licht, Treue. Er bewirkt durch ihn in erster Linie die physikalischen Vorgänge, giebt durch ihn Schnee v. 16 (der Jes 55 10 f. nur ein Bild für das Ausgehen und Wirken des Wortes ist) und Reif; ersterer ist weiss wie Wolle (Jes 1 18), letzterer ausgestreut wie Asche. Er wirft aus den himmlischen Vorratskammern „sein Eis“ herunter „wie Brocken“ v. 17a — gemeint ist natürlich der Hagel. In v. 17b will Derenbourg: מַיִם יַעֲמֹדוּ, bleiben die Wasser stehen, gefrieren sie; jedenfalls passt das besser, als die Frage: wer kann vor seiner Kälte bestehen? (denn warum sollte man das nicht können?), nur ist dabei wohl auch das לִפְנֵי in מִן oder לְ zu verwandeln.

18—20. Aber wieder sendet Jahwe seinen Diener, das Wort, und lässt sie, die Wasser, schmelzen und Reif, Schnee und Hagel zu Wasser werden. Und sein Wort teilt er v. 19 auch Israel mit, in Gestalt — seiner Satzungen und Rechte! Eine barocke Gedankenverbindung! Wenn es noch jenes Wort wäre, das Jes 55 10 f. gemeint ist, das wirkende und belebende Wort der Verheissung! Allerdings mag der Autor etwas davon mit gemeint haben, weil er v. 20 fortfährt: *So hat er keinem Volk gethan Und seine Rechte sie nicht wissen lassen* (l. יְדִיעָם nach LXX), denn der Vorzug, den auf diese Weise Israel vor den Heiden erhalten hat, besteht doch wohl darin, dass mit Jahwes Satzungen Lohnverheissungen verbunden sind. Mögen die Heiden für Satzungen haben, welche sie wollen, sie haben nicht die, die Jahwe gegeben und deren Befolgung er reichlich zu belohnen versprochen hat (19 12), können also auch nichts von ihm erwarten.

Der Verf. dieser drei Psalmen 147 A, B und C, vielleicht auch von 145 146 könnte ein und derselbe Liturg sein, ebenso der Verf. von

Psalm 148.

Dreihebige Vierzeiler. Himmel und Erde und was in ihnen ist, alles soll Jahwe loben, dessen Name allein erhaben ist.

1 2. Das Halleluja vom Liturgen. Die ersten drei Vierzeiler beschäftigen sich mit dem Himmel, die zweiten drei (7–12) mit der Erde, und der Verf. hebt das durch sein מִן־הַשָּׁמַיִם v. 1 und מִן־הָאָרֶץ v. 7 ausdrücklich hervor. In v. 2 sprich mit Ktīb צְבָאוֹ s. zu 103 21.

3 4. Der „Himmel des Himmels“ ist buchstäblich zu verstehen: über dem uns sichtbaren Himmel, der nach v. 4b die überhimmlischen Wasser, die eine Hälfte der uranfänglichen תְּהוֹם, trägt (Gen 1 7), giebt es noch andere Himmel. Dass die Vorstellung von drei (II Cor 12 2) oder mehr Himmeln schon vor der Zeit Christi existierte, dafür ist nicht blos diese Stelle ein Beweis (s. noch zu Jes 26 19b).

5 6. Statt der Anrede die dritte Person zum vorläufigen Abschluss. v. 5 f. nach 33 9. וַיַּעֲמִידֵם, er gab ihnen Bestand. Mit dem Ausdruck „für immer und ewig“ will sich der Verf. gewiss nicht in Widerspruch setzen zu der Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde; als absolut neu sind diese auch von den Anhängern jener Hoffnung meist nicht gedacht worden, sondern nur als eine Umwandlung der alten Welt. Immerhin lässt sich die Beobachtung machen, dass man, je mehr man mit der gegenwärtigen Welt zufrieden war oder den Wunderbau der Schöpfung bewunderte, desto weniger die eschatologischen Vorstellungen von dem Umsturz der jetzigen Weltordnung zu Worte liess (vgl. zu Ps 103). In v. 6b l. mit vielen Exegeten וַיַּעַבְרוּ, eine Ordnung, die sie nicht überschreiten. Sonne, Mond, Sterne Jahreszeiten stehen unter festen Gesetzen, vgl. Jer 31 35 f. 33 25. Mit

7 8 wendet sich der Dichter der unteren Welt zu, der Erde und dem Meer. Die תַּנִּינִים — natürlich nicht die Wasserhosen (Baethgen), sondern, wie überall, die grossen Wassertiere — werden vor dem Meer genannt, wie vorhin die Himmelsbewohner vor dem Himmel. Der Rauch v. 8a ist auffällig; dass קִיטוֹר Nebel bedeuten könne, ist etwas zweifelhaft; vielleicht schreibt man besser mit LXX קֶרַח oder קִפָּאוֹן. v. 8b wie 104 4.

9 10. Das erste Wort hat in jedem Vers den Artikel, der der ganzen Gruppe von Dingen oder Wesen präsidiert. Die Tiere v. 10 nach Gen 1 24 25, nur dass die Vögel nicht dem Himmel zugewiesen werden.

11 12. Zuletzt die Menschen wie in Gen 1. Nur wird nicht abgeschlossen wie in v. 5 f., der Abschluss vielmehr einer besonderen Schlussstrophe

13 14 vorbehalten: *Sie sollen loben den Namen Jahwes, Denn erhaben ist sein Name allein; Seine Hoheit geht über Erde und Himmel, Lobgesang haben all seine Frommen,* die in guter Klimax den Beschluss in der Reihe der Jahwe preisenden Wesen und Gotteswerke bilden. In diese Strophe ist ein Distichon vom Rande eingedrungen, das zu dem Inhalt des Ps.s keine Beziehung hat und sich stilistisch der Umgebung nicht anschliesst, mag man mit den Punktatoren וַיָּרֶם oder besser mit der LXX וְיָרֵם (poetische Verkürzung) aussprechen: *Und er wird ein Horn erhöhen seinem Volk, Den Israeliten, dem Volk, das er herzulässt.* עַם קְרֹבוֹ, „sein verwandtes Volk“, ist sonderbar, עַם קְרֹבָיו kaum eine Verbesserung; l. קְרֵבוֹ nach 65 5. Das „Horn“ vgl. 132 17 meint wohl das Königtum, sei es (bei der Lesart וַיָּרֶם) das hasmonäische, sei es,

wenn das Verb futurisch ist, das messianische. Das Halleluja gehört dem Liturgen.

Der Ps nimmt sich aus wie eine weitere Ausführung der Schlussstrophen von Ps 103; er benutzt ganz junge Dichtungen und wird für kultische Zwecke zusammengestellt sein wie seine Vorgänger.

Psalm 149.

Dreihebige Sechszeiler. Die Versammlung der Chasidim soll Jahwe preisen im Reigentanz und mit Musik, weil er sie mit Sieg schmückt, ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand, um an Völkern und Königen Rache zu üben.

1—3. Das Halleluja gehört dem Liturgen. v. 1 variiert Jes 42 10 in charakteristischer Weise: die Juden sollen Jahwes Ruhm singen, weil sie Sieger sind v. 4 und die Heiden züchtigen werden v. 7ff. Der קְהַל חֲסִידִים meint gewiss dasselbe was I Mak 2 42 mit der συναγωγὴ Ἀσιδαίων; es sind die Frommen, die „das Gesetz wider alle Macht der Völker und Könige verteidigten". v. 2. עֹשָׂיו ist wohl Hoheitsplural wie Hi 35 10 (vgl. jedoch Ges.-Kautzsch[26] § 93ss). Zu dem heiligen Reigentanz vgl. zu 87 7 und 118 27.

4—6. עֲנָוִים übersetzt LXX richtig mit πραεῖς; die Demütigen oder Sanftmütigen sind freilich in diesem Ps sehr kriegerisch gestimmt, und die יְשׁוּעָה, mit der Jahwe sie schmückt (פְּאֵר Lieblingsausdruck Tritojesaias vgl. Jes 60 7 9 13 61 3), bedeutet nach v. 6ff. gewiss kriegerische Erfolge. בְּכָבוֹד, in Ehre (nicht: mit Rühmen, was das Wort niemals bedeutet), wird sich auch auf die Ehren der Sieger beziehen. „Auf ihren Lagern" ist etwas sonderbar; denn solche nächtlichen Lobgesänge, wie sie z. B. 59 17 erwähnt werden, scheinen nach dem ganzen Zusammenhang nicht zu passen. Will man indessen nicht ändern, so hat man sich wohl die Sache so zurecht zu legen: jener Reigentanz wird zu Ehren der errungenen Siege von allen Lagergenossen getanzt, begiebt man sich aber zur Ruhe, so stimmen die eifrigsten Asidäer trotz aller Müdigkeit die sonst gewohnten Lobgesänge in der Nacht an, und die Freude lässt sie alle Strapazen vergessen. Aber dabei vergessen sie den Krieg nicht v. 6: *Erhebung Gottes ist in ihrer Kehle Und ein zweischneidiges* (nach Jes 41 15) *Schwert in ihrer Hand* (vgl. II Mak 15 27: „mit den Händen fechtend, mit den Herzen zu Gott betend"). Tags fechten oder marschieren sie, Abends tanzen sie den Reigen, Nachts singen sie Lobgesänge; ähnlich machten es die psalmsingenden Puritaner.

7—9. Die Strophe ist äusserlich von v. 6b abhängig. Die Rache v. 7 gehört zu den wichtigsten Elementen der Eschatologie, besonders der des Tritojesaia (vgl. z. B. Jes 61 2); hier wird sie, bezeichnend für das durch die kriegerischen Erfolge der Makkabäer entstandene Selbstgefühl der Juden, nicht mehr allein von Jahwe, sondern von den Asidäern selbst vollzogen. Zu v. 8 vgl. Jes 45 14; die messianischen Erwartungen spielen mit ein, daher darf man diesem Vers nicht zu viel entnehmen, nicht aus ihm folgern, dass die Juden schon fremde „Könige" unterjocht haben (wie Ps 2 voraussetzt). v. 9. מִשְׁפָּט כָּתוּב könnte ein sprichwörtlicher Ausdruck gewesen sein, doch kann man auch eine Anlehnung an Jes 65 6 annehmen: Rechtsurteile, die, von Gott beschlossen, in seinen Büchern verzeichnet stehen, um zur rechten Zeit vollzogen zu werden.

Für die Vollzieher ist das eine Ehre, wie es ja auch die Zeit des Glanzes einleitet. Das Halleluja ist wieder liturgisches Beiwerk.

Ein sehr interessanter Ps, der unter den makkabäischen Streitern aufgekommen, aber allerdings auch in späterer Zeit von einem Manne wie dem Verf. des I. Makkabäerbuches geschrieben sein könnte. Bemerkenswert ist besonders, dass hier die Sanftmütigen und Frommen durchaus kriegerisch auftreten; ihre Demut erinnert in v. 7ff. ein wenig an die Demut des servus servorum dei und ist nichts weniger als Demut vor den Mitmenschen.

Psalm 150.

Dreihebige Vierzeiler. Aufruf zum Lobe Gottes.

1 2. Das Halleluja vom Liturgen. בְּקָדְשׁוֹ ist nicht mit dem Verb, sondern mit אֵל enger zu verbinden; das „Heiligtum“ muss wegen v. 1^b der Tempel im Himmel sein, in dem nach späterer Vorstellung Gott wohnt (s. zu 29 2). גָּדְלוֹ mit ŭ statt ŏ.

3 4. Die Priester sollen in die Posaune stossen, die Tempelmusiker auf Harfe und Cither spielen, die Frauen die Pauken schlagen, die übrigen Laien die Saiten rühren und die „Schalmei“, die Hirtenflöte, blasen. Die letztere wird sonst bei der Tempelmusik nicht erwähnt, dafür die Flöte (חָלִיל).

5 6. Vielleicht zwei verschiedene Arten von Cymbeln; man meint, dass die v. 5^a genannten „Klangcymbeln“ heller geklungen haben, als die „Hall-Cymbeln“ v. 5^b. v. 6^a schliesst ab; den letzten Abschluss bildet das Halleluja, das vielleicht zu wiederholen ist.

Der Ps wird den Introitus bei der Liturgie eines grossen Festes gebildet haben.

SACHREGISTER.

Abaddon 220.
Abendlied 13 16.
Abenteuer (auf der See) 251.
Abfassungszeit der Psalmen XIX—XXIII.
Abhängigkeit der Psalmen von älterer Literatur XXIII.
Abraham 134 245 246 247.
Ackerbau 276 277.
Adler 240.
Aegypten 180 202 204 208 210 218 246; aegyptische Plagen 246.
Aengstlichkeit, gesetzliche 20.
Aethiopien 180 218.
Aharon 201 224 235 246 248 255 260 281.
Aharoniden 256 260.
Ahnenkult 131.
Akrostichon 255 256, Akrostichie XX 267.
Alexander, der Grosse XIX 133.
Alexander Balas 256.
Alexander Jannäus XIX XXI XXII 11 34 49 57 59 67 68 159 160 161 164 172 174 175 176 178 179 180 224 230 295.
Alkimus XVIII XX 153 181 182 183 184 206 207 263.
Allgegenwart Gottes 286 288.
Alliteration 1 159.
Allwirksamkeit Gottes XXVII.
Allwissenheit Gottes XXVII 286 289.
Aloe 129 130.
Alphabet (alphabet. Psalmen) XIV XVII XXIV 77 96 97 105 256 257 265 296.
Altar, den A. umwandeln 81; Hörner des Altars 264.
Altern, frühzeitiges 223.
Amalek 212.
ἁμαρτωλοί s. Sünder.
Ammoniter 212.
Anadiplosis 273.
ʿAnawim 73 vgl. Elende.
Anblasen, das 31.
Andachtsbuch XXIV.
Anthropologie XXVI XXVII.
Anthropomorphismus 52 128.
Antigonus, Bruder Aristobuls I., 186.
Antilibanos 86 124.
Antiochus IV. Epiphanes XX 76 132 194 207 212.
Antiochus VII. Sidetes XXI 163 172 273.
Antiochus XII. Dionysos 179.
Apokalypsen und Apokalyptik XXII 79 91 178 185 191 192 198.
Araber 176 179 212 269 295.
Arbitrium, servum arbitrium, 63.
Aristobul I., XXI 11 131 179 186 236.
Arm, die „Armen“ s. die Elenden und Frommen.
Asaphbuch 207; —psalmen XIV XVIII.
Asidäer XX XXVIII 36 153 183 206 301.
Askara, die 113 120.
Assur (= Syrien) 212.
Asyl 151.
Aufgeklärte (Juden) 2.
Auflauerer 153 155 228.
Aufsätze der Aeltesten 2.
Augapfel 48.
Aussenwall 271.
Baal Peor 248.
Babel 218 283 284.
Bakathal (—stauden) 213.
Bakchides XX 183 184 207.
Barbar 58 295.
Barmherzigkeit Jahwes 78 203 204.
Basan 70 174 176 178.
Bauern 171.
Bauleute 263 275.
Baum, Bild des Frommen 3; von Gott gepflanzter B. 242.
Becher 35, Heilsbecher 261, Schicksalsbecher 198.
Bedrängnisse, finanzielle 253.
Begräbnis 167 205.
Begrüssung 58.
Behemoth 142.
Beichte 41 42; Beichtspruch 41 76.
Benjamin 179.
Beredsamkeit 36 37.
Berg, der ewige, 198; der heilige, 12 125 135; Berg Jahwes = Zion 76 177, = Basan 176. Berge um Jerusalem 273. Aufspringen der Berge 258, Rauchen der B. 244.

Bestechlichkeit 81.
Beten 17 84 89 94 97 100 128.
Bettel 253.
Biene 262.
Bilderdienst 259.
Blitz XXVI XXVII 87 201 241 294.
Blut 44; im Blut baden 178, Blut lecken 178; Blutmensch XXII 81 150 153 159 160 162 288.
Bogen, Spannen des B. 56, Bogenschiessen 294.
Bozra 164.
Brandopfer 64 147 172 173; das tägliche 142.
Brandpfeile 24.
Brautführerinnen 130 131.
Bräutigam 128, Führer des B. 129.
Brennmaterial 107f. 159.
Brot Jahwes 40; Brotkorn, das himmlische XXVI.
Bruder, traulicher Verkehr der Brüder, 281.
Brunnen, artesische, 252.
Buch, heiliges 3 5 37f. 62; Gottes B. XXVI 301, „im Buch (Gottes) aufgeschrieben“ 110 288; Buch des Lebens 183.
Buchreligionen, Psychologie der — 269.
Bund Gottes 280, mit Abraham 245, mit David 221. Jahwes Bundespflicht 257, Bundestreue 256.
Buntwirkerei 130.
Burgen (in Makkabäerzeit) 58 90.
Busen 207.
Busspsalm 20 93 95 111 145 277 292.
Butter 152.
Bürgerkrieg 57.
Bürgerliste der Juden im Himmel 219.
Bürgerrecht 41 42 219.
Bürgerschaft 14.
Caesur 265.
Ceder 86 110; Gottescedern 208.
Chasid und Chasidim 36 40 46 55 80 95 142 144 145 148 152 153 181 182 183 206 218 222 301.
Cherub 53 208 234 241.
Chor 26 29 66 67 81 215 262, Gesamtchor 19 215 262, Halbchor 18 178 215; Chorführer 262, Chorgesang 262.
Christlicher Nachtrag (in LXX) 40.
Citat XXIII 26 37 82 85 91 93 99 101 120 125 152 155 202 218 223 232 233 238 239 240.
Cither XXX 156 186 302.
Cymbel 302.
Cypresse 242.
Daniel 156; Buch Daniel XX 195 196.
Dankgebet XXII 74 172 260 267; Danklied 119 285.
Dankopfer 66 165, Dankopferritus 261.
David X XVII 59 145 163 189 206 222 223 271 278 279; Bund mit David 221; Davidsgnade 223 224 281. Grenzen des davidischen Reiches 222.
Davidide 255 280.
Davidsgebete XIV.
Davidspsalmen XIII XIV XVI XVII XVIII.
Dämonen XXVII 211 227 249; Sturz der D. 211.
Dekapolis 179.
Demetrius III. Eukärus XXI 67 179 224.
Demut XXVIII 55; die „Demütigen“ s. Elende.
Denunziant, Denunziation 109 290.
Diadem 222 223.
Diadochen XIX 133.
Diaspora 156 209 219 249; —juden 137 180 213 271.
Diebstahl 144.
Diesseitsreligion 21.
Dogmen der Gläubigen 35, Dogmatiker 62.
Donner 86f. 201.
Dornenfeuer 262.
Doxologie XI XIII XXII 73 122 149 189 224 249 282 283 298.
Eckstein 263.
Edelstein 176.
Edom 164 212 283 284.
Ehebrecher 144.
Ehrgeiz 278.
Eiche 87.
Eleazar 50.
„Elenden“, die 40 73 97 99 106 187 196 198 199 211 289 290 298 301.
Elfenbein 129.
Elia 192.
ʿEljon (der Höchste) 24 132 133 155 200 203 205 211 213 219.
ʾEloah 56 288.
ʾElohim 28; Bĕnē ʾElim (Gottessöhne) 85 86 211. Elohim = „Götter“ (Menschen) 157 211.
Elternliebe 83.
Endgericht 199 (s. auch Eschatologie).
Engel XXVI XXVII 86 203 221 222 227 241; gute 192 204, böse XXVII 192 204.
Entrückung zu Gott XXVII 140 192f.
Entsündigung 146.
Entwöhnung 278.
Ephraim 164 208; Ephraims Verwerfung 201 202 205 206.
Ephrata 279.
Erbsündenlehre 145f. 148.
Erde XXVI 242, Beben der — 201 232 258, Erneuerung im Frühjahr 244, Festigkeit 228 242, Säulen XXVI 197 242.
Erdenkönige 6 9 198.
Erdenvölker 5.
Ernte 274 277.
Eroberungen 163 164 174.
Erzväter XXVII 245.
Eschatologie XXIXf. 10f. 108 186 187 191 201 216 238 241 244 274 275 298 301; eschatologisches Gericht 4 5 106 107 110 177. Ungeduld, mit der die

Juden die eschatolog. Wendung erwarteten, 198 239.
Esoterisches XXIX 140 191.
Essener 43 186.
Essig 182.
Ethan XIV XV.
Ethik XXVIII 42.
Eudämonismus 42.
Eule 238.
Ewigkeit Gottes 224 225 239.
Fallstricke 168 182 289.
Falschheit 36.
Fanatismus 128 289.
Fanggrube 99 291.
Fasten 100 181 182 254.
Feindesliebe XXVIII.
Fels (Jahwe ein Fels) 55 58.
Fest 199 264, = Laubhüttenfest 209; Sieges— 263. Festgewand 232, —hymnus 259, —jubel 123, —kalender 243, —lied 209 232, —liturgie XX 302, —reigen 123 264, —strauss 264, —tanz 123 264 265, —vorbereitung 249, —zug 178 262 263 264.
Fett 48 190.
Flöte s. Schalmei.
Frech, die „Frechen", 154 230.
Freude, vor Jahwe 174, innere Freude 15 16, sinnliche Freude 16; Erntefreude 15.
Freudengürtel 89.
Freudentanz 89.
Freundschaftsbund 152.
Frevler 23 33 102.
Frohndienst 210.
Fromm, die Frommen, XXVII 2 29 41 68 88 92 98 105 107 139 189 217 232 233 245 272 301. Das Glück der Frommen 3 46, sie sind von Gott versorgt 257, wohnen sicher 273. Kennzeichen des wahren Frommen 147, die Durchschnitts - Frommen 257.
Frömmigkeit XXII XXVIII 46 47 76 94; -ideal 5. Musterbilder der Frömmigkeit 108.
Fruchtbarkeit des Landes (in der Endzeit) 216.
Fussgestell 222; Fussschemel 234 f. 254 255 279.
Führerstab 164.
Fürbitter, berühmte, 14.
Gadara 179.
Galiläa 179 212.
Gast Gottes XXVII 17 18 41 43 69 75 104 116 165 187.
Gebal, Gebalene 212.
Gebet 15 18 63 64 143 165 169 173 187 189 220 290 292; Gabe der Gebetserhörung 14 16.
Geduld 111.
Gefangenschaft 250 251; babylonische 283.
Geheimlehre 191 193; Geheimliteratur 79.
Geheimnis Jahwes 79 98 191.
Gehenna 288.
Geist, heiliger 145 146 200, „guter" 294, zerbrochener 147. Geister, höhere, 193.
Gelage, abendliche, 161.
Geldstücke (unter der Zunge) 32.
Gelübde XXII XXIV 72 88 155 165 169 172 236 260 261 279.
„Gemeinde" XXIV 194.
Genesung (= ein Gottesurteil) 122.
Genrebild aus dem Leben der obern Kreise 161, aus dem Kleinleben des jüdischen Bürgers 275 277.
Genügsamkeit 89.
Gerecht, der Gerechte, XXII XXVIII XXX 1 4 16 25 95 108 157 158 159 162 174 197 228 229 230 263 273 290 291; Milde und Erbarmen des Gerechten 257.
Gerechtigkeit Jahwes XXVII f. 35 54 74 103 104 185 257 268 293.
Gericht, eschatolog. s. Eschatologie.
Gerichtsstimme, himmlische 199.
Gerichtswesen 275.
Gesalbte, der, s. Messias.
„Gesangbuch" XXIV.
Geschäftsreise 250 251.
Geschichtlicher Sinn 250.
Geschur 212.
Geselligkeit 281.
Gesetzesstudium (s. auch Thora) XXIV XXVIII 3 5 78 245 265 268.
Gesetzgebung XXVII f. 257.
Gesicht, „zweites", 186.
Gesinnung 76; Gesinnungstreue 273.
Gestirne, die, 27 28 60 243.
Gewitter 85 86 175 233.
Gilead 164 176 212.
Ginsterkohle 269.
Glaube, Glaubensbekenntnis 260 261.
Glosse, aramäische, 102 287.
Glück der Gottlosen XXIX 106 189—191, der Guten XXVIII f. 46 88 95 257 f;
Gog 136.
Gott XXVI, Vorstellungen von Gott, naive 259, sinnliche 143; Gott = feste Burg 132 165, = König 6 16, = Weltbaumeister 104. Gott des Himmels 283. Gottes Allgegenwart 286 288, Allmacht 259, Allwissenheit 286 289, Angesicht 50 123, Ewigkeit 224, Fürsorge 184 201, Gegenwart auf Zion 216 239, Unsichtbarkeit 259, Weisheit 243, Weltherrschaft 75 197. Gottes Lieblinge XXVIII 162 200.
Gottesbach XXVII 132 170.
„Gottesberg" 103.
Gottesdienst X 41 43 136 169 174 265 283; Haus— X XXII XXIV 260 282, Morgen—50, Synagogen—

X XXII XXIV; gottesdienstliches Lied 80; Gewand für den Gottesdienst 232. Beteiligung der Laien am — XXIV.
Gottesfurcht 3 5 39 62 64 257.
Gottesfürchtig 79 152 173 217 260; eines Gottesfürchtigen Glück 257, Ideal 3, Segen 276.
Gottesgemeinschaft 75.
Gotteskenner 104.
Gotteskraft 185.
Gottesleugnung 31.
Gottesliebe 83.
Gottesmann 185.
Gottesname 19 26 64 65 72 78 86 122 127 149f. 171 207 257.
Gottesreich 232 239 272; Bürger des Gottesreichs 183 239.
Gottesschrecken 136.
Gottessitz 135 177.
Gottessohnschaft 8 vgl. 85 191.
Gottesspruch 163 254 255 291 299.
Gottesstadt 137.
Gottesthaten 171.
Gottesurteil 122.
Gottesversammlung 211.
Gottlose, der, XXVIII 1 2 4f. 16 25 29 31 32 81 84 105 107 110 174 189 190 197 203 211 228 230 237 252f. 272 288 298; sein Glück verführerisch 274.
Gottvertrauen XIX XXVIII 3 12 13 22 36 72 95 105 165 193.
Gottwesen der Heiden 232 259 282.
„Götter" XXII 157 158 211 230 235.
Götterbilder 46.
Götze 44 233 248 259; Götzendienst 249.
Gras auf Dächern 277.
Griechenfreundlichkeit 2 81 145; Griechentum 196 208; Anregungen aus der griechischen Welt 193. Psalmen der griechischen Zeit XIX.
Grube 156.
Gussopfer 44.
Gutthaten Jahwes 297 299.
Haartracht 173.
Haderwasser 210.
Hagel XXVI 299.
Hallel bei Passah 258.
Halleluja X 244 247 256 257 258 260 261 298 301 302; —psalmen XIV.
Hand, die Hände waschen 80, — heben zum Heiligtum 281, in die — klatschen 138 234.
Harfe XXX 157 186 302.
Hasmonäer XXf. 36 41 58 59 65 72 156 157 158 161 165 172 178 189 215 224 235 237 255 258 280.
Hass 159 252 289.
Hausfrau 258 276.
Hausgottesdienst 260 282 290.
Hausherrin 272.
Heidentum, Vorstellung von Gott 259.
Heil der Menschen 257.
Heilige, der, Israels 186; die Heiligen 44 97 221 248; die triumphierenden H. 196.
Heiligkeit 147 200.
Heimtücke 154.
Helm 164; Helmschmuck 176.
Heman XIV XV.
Henoch 191.
Hermon 86 124 281.
Herz, reines, festes 145 146 189, verkehrtes 237, zerschlagenes 147. Herzensgerade 230, — redliche 273.
Herzensunschuld 72.
Herzklopfen 111.
Hexameter XXX 265.
Himmel XXVI 27 28 35 52 53 59 60 86 180 193 221, = Gottes Wohnsitz 53 86 239 258 259 260; Erschaffung des Himmels 241, Vergehen des — 239. Himmelsbrot XXVI, —fenster 86, —gewässer 86 87 88 124 241, —gewölbe XXVI 86 241, —heer 96 177, —krüge XXVI 242 243, —räume XXVI, —vorratskammer XXVI. „Im Himmel dastehen" 221 268; der Tempel im Himmel XXVI 302; die Himmel des Himmels 300. Einfluss der Himmelsgegend auf das Geschick des Menschen 197.
Hinde 123.
Hirten, die 171.
Hochzeit 129 205; Hochzeitsgeschenke 130, Hochzeitslied 128 131.
Hofzeremoniell 157.
Hohepriester XIX XX 12 15 16 41 82 85 125 126 165 167 255 256.
Hohn der Feinde 21 112 122.
„Horn" des Heils 51, „Horn" = Königtum 300; „Horn" sprossen lassen XIX 280 281.
Hosianna 264.
Jahreswechsel 134 209 234.
Jahwe XXVI XXVII, der Herrscher der Welt 133, der Himmelsbewohner 7, der Hirt 74 208, der Hüter Israels 270, der Kriegsheld 77, das Licht 82, der Schöpfer der Welt 231 232, Vater der Waisen und Anwalt der Witwen 175, der Wirt 74. Jahwes Arm 199 200 207 221 233, Erbarmen 203 249, Freundlichkeit 82 84, „Geleise" 171, Gerechtigkeit 142 170 233 293, Gnade 103 119 148 167 217 220 222 240 247 250 272 277 296, besondere Gunst gegen die Juden 173, Hand 254, Hoheit in der Natur 26 59 241, Huld 136, Intervention 175, Kampf mit den chaotischen Ungeheuern 221, Langmut 240, Lichtglorie 141 216 239, Liebe

216, Rat 247, Regententhätigkeit 136, Schlaf 205 270, Schutz 11 51 273, Treue 147 216 220 222 293, Ueberlegenheit über die Könige der Erde 7, Urteilssprüche 245, Verheissungen 224, Wesen 119.
Jahwebekenner 218.
Jahwelade 76 84 174 205 208 278 279.
„Jakob" = Judenheit 161.
Jason 126.
„Ich" der Psalmen XVIII 90 117.
Jeduthun XV.
Jenseits, Ausgleichung im Jenseits 189 191 192; Jenseitsgedanken 288.
Jerusalem XXVII f. XXX 205 206 239 261 273 276 284; die heilige Stadt 131 f. 133 135 136 137 270 f., die geistige Hauptstadt der Welt XXVII 133 137 218, das jüdische Rom 271.
Jerusalempilger 213.
Jesimon 175.
Inspiration IX 185, Inspirationsglaube 6 37.
Johannes Hyrkanus XX XXI XXII 49 65 75 82 159 163 164 172 176 179 206 256 273.
Jonathan (Makkab.) XX 65 128 175 184 237 239 256.
Jordan 124 258.
Joseph 245 246.
Josia 163.
Jubelgeschrei 82, Jubellied 167, Königsjubel 222.
Juda 164 179 206, = Jahwes Heiligtum 258.
Judas Makkabäus X XX 128 175 176 179 183 194 211 213 256.
Juden, im Verhältnisse zu Jahwe XXVII XXVIII.
Judenkolonien, in Galiläa und jenseits des Jordans 175 212, in andern Gegenden 218; ägyptische Juden 229 260.
Kabod Gottes 216 233.
Kades, Wüste von K., 87.
Kampfpsalm XXI f. 157 169 211.
Kanon, Stellung des Psalters im Kanon IX.
Karyatide 295.
Kasteiung 100 181.
Kasuistik 63.
Kedarener 269.
Kehrichthaufen 258.
Kehrvers 122 131 137 139 141 173 174 208 209 260 261 262.
Kelterlieder XXXI.
Kerker, Einkerkerung 71.
Ketubim IX.
Kinderaussetzung 70.
Kinnor 96.
Klage, gerichtliche 68; —lied 219, — psalm XXII 101 111, — ruf 229.
Klappnetz 272.
Kleinleben des jüdischen Bürgers XXII 275 277.
Klippdachs 242.
Kopfschütteln 49 69 127.
Korachiten XIV XV XVIII.
Korah, Rotte 152.
Korallen 130.
Kosmologie XXV f. 244.
König 187 189 223 224 234 236, — von Zion 5 7 85 280; König und Hohepriester XXI 165. Königskrönung 66, — opfer 295, — pflicht 129, — psalm XXI XXIII 64 234, — szepter 129.
Königreiche der Erde 179.
Kranke, Krankheit XXII XXV XXIX 20 22 89 93 111 115 121 140 145 186 238 240 251; unheilbare Krankheit 121; Krankengebet 238.
Kreatur, das Seufzen und Harren der Kreatur 116.
Kriegeradel XXI 162 229 290; Kriegsbereitschaft 129, Kriegsgefangene 183, Kriegslied 263.
Krönungstag des Königs 8.
Kultsprache 134.
Kultus X XXIV 257, Kulthandlung 264; offizieller Kult 64 271; Zweck des Kultus 42; Verzicht auf Opferkult 119. Kultformel 174, — verband 168, — versammlung 194.
Kunstlied 134.
Kusch 180.
Kuss, kultischer, 10.
Lachen Gottes 7 106.
Land, das, = heiliges Land 43, das — besitzen 79 106 108.
Lastkorb 210.
Laubhüttenfest 209 211 264.
Lästerer 166.
Läuterungsgericht XXX 272.
Leben = Wanderung 238, Lebensdauer des Menschen 224, Lebensführung 80, Lebensweisheit 62.
Leckerbissen 291.
Legende 279.
Lehrgedicht 265.
Lehrhaus 2.
Leiden, das, 20 22 95; Theorie über das Leiden XXIX 95 146.
Leuchte = Bild für Jahwe 55, = Ausdruck für Fortbestehen einer Familie 280.
Levi, Haus Levi 260.
Libanon 86 110 188 242.
Libation 7.
Licht = Glück 38 82 257; Jahwes Licht 125; das überhimmlische Licht XXVI 241. Lichtherrlichkeit Gottes 216 239, des Menschen 225. Lichtkörper XXVI 195.
Lied, religiöses X XV 284; volkstümliches XV XXII 277; Volkslied, historisches XIV 284; Zionslieder X XV 283 284.
Liedersammlung X XI XII —XVI.

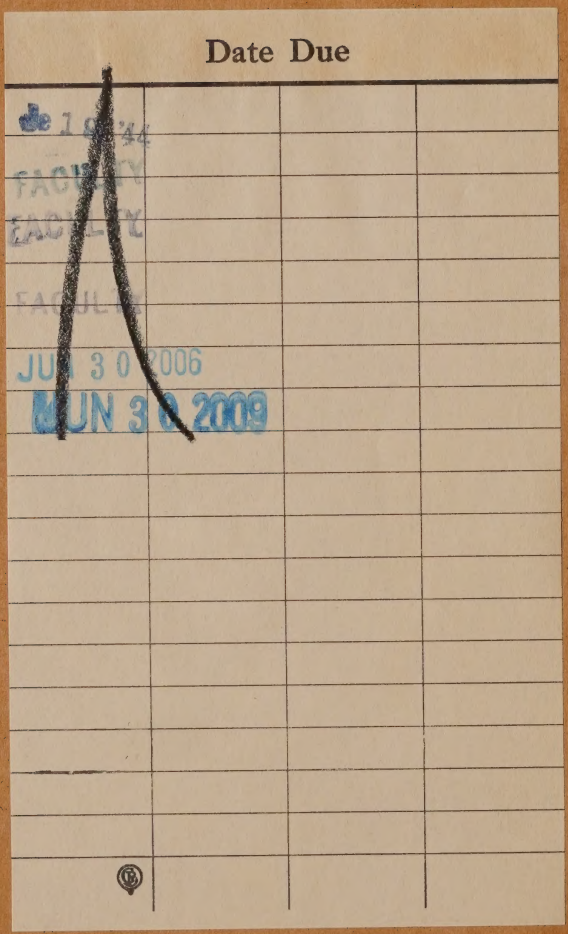
Literarische Thätigkeit im 2. Jahrh. XI 190.
Literarkritik XVIII.
Liturgie und Liturgisches: Fest — 209 211 215 264 f.; Liturgische Bearbeitung XXIII, Bedürfnisse 74 75 76 85 90 172 252 260 295 301 302, — Festordnung 231, — Komposition 134 173 184 222 224 229 231 236 258 282 294 295 298, — Lied 233, — Zusatz 59 149 180 226 256.
Livjathan 195 243.
Loblied 171 261 268 282 297 298; Lobopfer 144 155 236.
Lohn der Frömmigkeit XXVIII f. 62 76.
Losen um die Habe 71.
Lösegeld 138 139.
Löwe 70 71 100 101 111 155 156 227.
Lüge 166; Lügenheld 148, Lügenzunge 83 252 269.
Mahlzeit 44 63.
Makkabäer XX 182 196 255 301, — kämpfe 126 127 263 265 301 302.
Mal'ak Jahwe 64 97 99.
Manasse 164.
Manna 203.
Markt 151.
Marschlied XX 262 263 265.
Maschal 1 5 137.
Maskil 39 134.
Mattathias 196.
Meer 258 286, „unter der Erde" 75 131 286, chaotisches 170 195. Meeresbett 54, — drache 195, — wasser (verdunstet) 96.
Meineid 76 161.
Melchisedek 198 256.
Melodie XXXI.
Mensch XXVI XXVII, der vollkommene in Urzeit 146, seine ursprüngliche Lichtherrlichkeit XXVII 225. Seine Bestimmung 28, Eitelkeit und Nichtigkeit XXVII 28 113 114 115 116 223 224 225 240 294, Entstehung 287, Kraft 96, Stellung zu Gott 22 225, Sterblichkeit 137 225.
Meromsee 180.
Meschek (Moscher) 269.
Messias, der Gesalbte, = König 58 65 85 214 223 224 280, = Erzväter XXVII 245; gegenwärtig oder künftig XXX. Messianische Erwartung XXX 6 7 8 9 10 f. 104 187 189 226 254 301, — Psalm XXIII, — Zeit XXI 79 233 239; Messias kommt vom Himmel 187 209.
Messschnur 204.
Metrisches XXX.
Mettrinker 182.
Midianiter 212.
Midrasch 202 206 210.
Miktam XXXI; — psalmen XIV.
Miz'ar, Berg 124.
Moab 164 176 212.
Modein 263.
Mond 61 187 209 243 270, — sucht 270.
Monotheismus des Judentums XXVI 29 56 196 259 260 261 289.
Morgengebet 16.
Morgenlied 11 156 f.
Morgenröte 286.
Mose XIV 201 235 240 246 248 249.
Musik XXXI 301 302; — instrumente X XXXI.
Musikalisch — Technisches XXX f.
Myrrhe 129.
Mysterien 140 189 191 192.
Mythisches, Mythologisches 177 195 203.
Nachbar 42.
Nachrede, üble, 144.
Nachtdienst 281 f., nächtliches Singen und Beten XXIV 161 228 266 301.
Nachtschwärmer 161.
Nachtwache 199, Nachtzeit 243.
Namensauslöschung 253.
Naphthali 179.
Nasiräer 178.
Natur, der geordnete Haushalt der Natur 243, — betrachtung 29 59 f. 85—88 105 124 282 299, — psalm XXII 26 59 f.
nebel (נֵבֶל) 96.
Neophyteneifer 192.
Netz 32 99 156.
Neujahrslied 133 134.
Niederlage 162.
Nieren, die, 45 80.
Nikanorstag 263 264.
„Nimbus" der Seligen 192.
Nomismus XXII 143.
Obedas 176.
Obstbau 3.
Ocean, der grosse 103; Himmelsocean 170.
Oel 152 228 243 254.
Oelbaum im Tempelvorhof 148 f.
Onias III. XIX 126 149.
Onias in Leontopolis 161.
Opfer XXVIII 15 17 64 65 85 141 142 143 144 147 148 169 183, freiwillige 267; Unverbindlichkeit der Opfersitte XXVIII 117 118 119 148 183. Opfergast 165, — gesang XX 215, — mahl 182, — omina 17 65, — schau 215, — sprache 17, — tiere 264.
Ophir 129.
Optimismus 228.
Orakel 178.
Oststurm 136.
Otter 158 227; Otterngift 158.
Palästina 204 219.
Panim Jahwes XXVII 17 50 64 200 245.
Paradies XXVI 105 192 193.
Partei, religiöse, XIX 18 20 38.
Parteikämpfe XXII.
Partikularismus XXIII.
Passah 258.
Pathos 180.

Pauke XXX 302.
Paulus 116.
Pädagogik, göttliche, 94 249.
Pein, die ewige, 288.
Pelekan 238.
Pest 97.
Phantasie 86.
Pharisäer XXI XXII XXX 2 4 5 11 34 36 40 41 42 48 49 50 67 80 104 141 159 162 168 169 175 177 178 183 191 193 211 224 230 235 290.
Philistäa und Philister 164 205 218.
Pilger und —fahrt 213 214 270, —gottesdienst 215, —psalm resp. —lied XIV XV XVIII XXV XXXII 214.
Pinehas 248.
Plan der Weltvölker 96.
Poesie der Psalmen XXV.
Poiema 128 131.
Polytheismus 282.
Posaune 302, —schall 96.
Prädestination XXVI f. 289.
Präexistenz 221.
Priester und —tum 234 248 260 262 264, —adel XXI 40 157 162 229 290, —fürsten 211 255 f.
Privatopfer 119.
Procession XXIV XXX 41 75 81 122 123 178 262 265.
Propheten XXVIII 178 185 186 195 222 245 254 255 256.
Proselyten 41 260 262.
Prozesse 109 183 230 257 289 290.
Psalm, Abfassungszeit und Verfasser der einzelnen Psalmen XVI—XXIII, elohistische XII, vormakkabäische XIX, makkabäische XX, nachmakkabäische XX—XXII. S. ferner Inhaltsverzeichnis.
Psalmsammlungen XII—XVI.
Psalmüberschriften XV XVI XVII f. XXXI.
Psalmzählung XI 5.
Psalter, Psalmbuch, Allgemeines IX—XII, religiöses Volksbuch XXIV—XXX, Vorwort 5, Publikation des Psalmbuchs 189. S. auch Inhaltsverzeichnis.
Psychologie XXVII.
Ptolemäus Lathurus 179 224.
Rabbineneitelkeit 267.
Rabe 298.
Rache 301, —begierde 72 284, —durst 178, —sucht 122 159.
Rachegeister 160.
Rahab 218 219 221.
rascha' 1 2 13 24 30 108.
Rauchopfer 290.
Realistische Erklärung des Wunders 203.
Rechtsurteile Gottes 301.
Refaim 27 220 244.
Refrain s. Kehrvers.
Regen, der, 170 187 242 243.
Regentenspiegel XX 236 237.
Regierungsantritt 255.
Reich Gottes 6 10 73 96 109 172.
Reichtum 149 166 257, —schützt nicht vor Tod 141.
Reif XXVI 299.
Religion des Nomismus 3, — Herzenssache 193; Buchreligion 269.
Religionsverächter 197.
Rest, der Überrest nach dem Endgericht, 199.
Richterzeit 202.
Ritual 260, —bei Königskrönung 66, —für Pilgergottesdienst 215; —buch XVI XXIV 173 295.
Ross, Kriegsross 97 298.
„Ruchlosigkeit" 273.
Rundschild 57.
Sabbath 62 63 196; Vorsabbath 229.
ṣaddīḳ s. Gerechte.
Sadducäer 11 31 50 68 81 104 150 156 162 169 181 191 228 230 235 236 268 289.
Sagaris σάγαρις 99.
Saiteninstrumente XXX f.
Saitenspiel 129 178 182.
Salben des Gastes 75.
Salem 198.
Salome XII 50 189.
Salomo, „Psalmen Salomos" XII XXII XXIII XXX 224.
Samaritaner XXVIII 57 163 179 203 205 206.
Samuel 235.
Sanftmütige 301 302.
Satan 86 253.
Saul 206.
Säemann, Säen 274 275.
Sänger 178, Sängerinnung XV XXXI 234, Tempelsänger 261.
Schadenfreude 100.
Schaf, das verlorene, 268.
Schakal 127.
Schalmei XXX 302.
Scheba 187.
Scheol XXVI 21 43 45 46 52 88 116 140 141 152 217 220 230 244 260 286 291; Rachen Scheols 291; Thore Scheols 30 251.
Schicksalsstunde 91.
Schiff 243.
Schilfmeer 258.
Schild 98, Langschild 132, Rundschild 57.
Schismatiker 103.
Schlachtopfer 147.
Schlacken 267.
Schlaf 275; ein Gottesschlaf 198.
Schlangenbeschwörer 158; Schlangengift 289.
Schlauch 266.
Schmähung 42, —Jahwes 207.
Schmelzofen 172.
Schmuck, heiliger, 232 255, —gegenstände 176.
Schnecke 158.
Schnee XXVI 299.
Schnittergruss 277.

Schöpfung, die, XXVI 75 224 231 232 241—244 300; —idee 196; Glossolalie der Schöpfung 60; zweite Schöpfung XXVII.
Schreckgestalten 192.
Schriften, fromme heilige, 185 186, Lectüre derselben 69 135, wörtliche Anleihen daraus 181.
Schriftgelehrte XXIV 2 3 5 41 42 62 158 162 185 186 193 230 269.
schub schebut (שוב שבות) 41 215 274.
Schuh 164.
Schutzbedürftige 297, Schutzbefohlene (Schützling) s. Gast.
Schutzengel XXVII 165.
Schüler Gottes 186.
Schwankende 267.
Schweigen, Gotte — 47.
Schwein 179 208.
Schwur, nachteiliger, 42, —Gottes 223 245 248 280, —Davids 278 f.; —formel 168, —hand 295.
Sde Jaar 279.
Seba 187 188.
Sebulon 179.
Seefahrer 251, Seefahrersagen 251.
Seekrankheit 251.
Seele XXVII, Aufenthaltsort der Seele 193.
Segen Jahwes 260 275 276, —hohenpriesterlicher 173; —formel 109 188, —gruss 264, —wunsch 97 270.
סֶלָה XXXI.
Selbstprüfung 47.
Selbstzufriedenheit 81.
Selig, die Seligen 192.
Sichem 163 164 176.
Siegesbotinnen 175.
Siegesfeier 178.
Silo 205 206.
Simon (der Tempelvorsteher und Gegner Onias' III.) 126.
Simon Makkabäus XX 65 75 82 128 175 179 217 235 236 254 255 256.
Sinai 177.
Sirjon 86.
Skepsis 39.
Sklavenhändler 127.
Sohn Gottes (Jahwes) 8; „Söhne Gottes" 191. Söhne, eine Gabe Gottes 275.
Sonne 61 187 188 192; Sonnenstich 270.
σωτηρία 13.
Söldner 156.
Söller Gottes XXVI 241.
Speicher 295.
Speisopfer 64 290.
Spottlieder auf die Juden 127.
Spötter 2 3.
Sprache, fremde 210.
Sprengungen von Felsen 291.
Spreu 4.
Sprichwort 138 274.
Spruchweisheit, volkstümliche 55.
Steinbock 242.
Sterngeister 241.
Sternnamen 298.
Stier 179, —bild 248.
Stillen, die, im Lande 47 98 100 237.
Stillesein, das, der Seele 165.
Stillschweigen des Frommen 112 113.
Stimme, himmlische Gerichtsstimme 199.
Stolz, die „Stolzen" XXII 30 32 33 34 41 160 161 229 230 272 289.
Storch 242.
Strafengel 160.
Sukkoth 163.
Sünde (und Sündhaftigkeit) XXVIII f. 94 145 146 148 220 224 225 247, unabsichtliche 63, unbewusste 99 225, Gedanken- 47, Jugend- 78, Schwachheits- 240, Wort (Zungen)- 47 113.
Sündenbekenntnis 93 94 169.
Sündenbewusstsein XXIX 148 250.
Sündenfall XXVII XXIX 113 115 116 225.
Sündenvergebung XXVII f. 93 169 277 278.
Sünder 2.
Symposien 2.
Synagoge 193 195 282 283, Verbrennung von Synagogen 195.
Synagogenvorbeter, —vorsänger 283.
Syrer, Besitzergreifung des Tempels und Anbringung ihrer „Zeichen" XIX 194 273.
Syrien (= Assur) 212.
Szepter 9 255 273.
Tag und Nacht als belebte Wesen 60.
Tanis 202.
Tanzlied 219 264; Reigentanz XXX 301.
Tanzrhythmus 131 219.
Tarsis 187, —schiffe 136.
Tartsche 98.
Tau 255 281.
Taubenflügel 176.
Taumelwein 162.
תֵּבֵל 30.
Teleologie 246.
Tempel XXVII 12 17 20 41 82 84 104 148 149 151 169 181 206 214 276; —budget 180, Clientenrecht im Tempel 17 41, Eifer um den — 181, Liebe zum — 213, Segensströme vom — 104, Sehnsucht nach dem — 122 f. 126. Tempel im Himmel XXVI 302.
Tempelberg 82 235.
Tempelbesuch u. —besucher 180 213.
Tempeldiener 280 f.
Tempelgelder 181.
Tempelgemeinde 4.
Tempelgesänge XV XVI XXX 284.
Tempelgeschenke 177 180.
Tempelhüter 281.
Tempelkult X XX XXI XXII 74 80 81 167 169 170 229 232.

Tempelmusik X XXX f. 301 302.
Tempelpriesterschaft 66 180 224 234.
Tempelritual 234.
Tempelschändung XIX 194 206 207.
Tempelsteuer 180.
Tempelverwaltung 82.
Tempelverwüstung 193 194.
Tempelweihe XXV 76 77 90.
Termin, „einen Termin nehmen“ 197; —, der eschatologische, 238.
Textgeschichte 50 122.
Textüberlieferung XII.
Theophanie 52 59 141 145 199 201 232 233 241 258.
Thor, der, 39.
Thora (Gesetz) XXVII 2 63 202 217 229 230 267, Festigkeit des Gesetzes 257.
Thorabuch 1 2 3 5 61 f. 64.
Thoragelehrte 2.
Thorakenner XXVIII 280,
Thräne 208 238 261 274, — krug 154, — schlauch 154.
Tiere, die, XXVI 29 242; Arbeits- 243, Haus- 243, Wüsten- 195.
Tobiaden, die, XIX 149.
Tod = Schlaf 38, — personificiert 140; Zustand nach dem — XXIX 21 22 111 113 114 115 140 191 193.
Todesengel 139 140 291.
Tot, ein ewig Toter 293.
Totenklage 89.
„Totentanz“ 140.
Trankopfer 44.
Trauerasche 238.
Trauergewand 89 100 181 f.
Traumbilder 192.
Traumdeutung 246.
Treue Jahwes XXVII 125.
Turteltaube 196.
Tyrus 130 218.
Überschwemmung (Bild für Not) 181.
Unfall, plötzlicher, 169.
Ungeheuer, sagenhafte, 27 195 243 251.
Ungläubigen, die, 98 289.
Unglück, das, XXIX 94 111 278 296, = Folge eines Verbrechens 121.
Unglückliche, der, 33 238 250 f.
Unglücksfall 140.
Universalismus XXIII XXVII 74 75 133 134 174.
Unsterblichkeitshoffnung 39 45 46 115 116 193.
Unsterblichkeitslehre XXII XXVII XXIX 137 140 141 191.
Unterwelt s. Scheol.
Unzufriedene 14 15 167.
Urmeer XXVI 27 195 228 229 241 242.
Vergebung 217 235.
Vergeltungslehre XXII XXVIII 3 5 20 42 50 59 95 106 110 121 189 193.
Verhöhnung Jahwes 196.
Verkehr, realer — zwischen Gott und Mensch 16.
Verleumdung 92.
Verwünschung 23 72 252 253 254 288 294.
Viper 158.
Vision 222.
Vogelsteller 33 227.
Volksbuch, religiöses XXIV XXV.
Volksgenosse 42.
Volkslied s. Lied.
Volksschichten, die untersten 187, die breiten 190.
Volkssprichwort 108.
Vollkommenheit 267.
Vorausverkündigung 186.
Vorsehung 69, — glaube 270.
Völkerkälber 179.
Völkerversammlung 25.
Völkerverzeichnis im Himmel 219.
Völkerwelt 73 132 238 239.
Wachs 70.
Wacht, Wächter 275 278.
Wagen 132; — Jahwes 177. Wagenkämpfer 198.
Wallfahrt 135 137 271, — lied (siehe auch Pilgerlied) XXXII 269.
Waschbecken 164.
Wasser ausgiessen 70, Fluch — 254.
Wassertiere 300.
Wasserwerke 252.
Weberschiffchen 225.
Weidvieh 188.
Wein 198 243, — stock 208 209.
Weisheit des Menschen 257 265.
Weisheitsliteratur 167.
Weltbild, Weltgebäude XXV f. 29 75 104 244 260 300.
Weltgericht 25.
Weltherrschaft Israels 210.
Weltmacht 170.
Weltmenschen 49 50 139 147 272.
Weltregierung 11 29 30.
Weltreiche, die, 196.
Weltweisheit 139.
„Widerspenstige“ XXI 177 178.
Wiederherstellung Zions 239.
Wildesel 179 242.
Wildochsen 71 86 228.
Wind XXVI f. 203 241; — rad (— wirbel) 212.
Wirbelsturm 87.
Wolke (= Fahrzeug Jahwes) 241.
Wolkensäule 235 246.
Wort, sein — verpfänden 267, glückbedeutende Worte sind wirksam 271. Wort Jahwes XXVII 37 285 291 299.
Wunder Gottes 202 204 205 233 243 247 250 287.
Wunderzeichen 184 185 186 204.
Wunderzeit, mosaische, XXVIII 199 200.
Würze 198.
Wüstenzeit 200 201 202 204 250.
Ysop 146.
Zadokiden 235.
Zalmon 176.
Zauber, — handlung 148, — meister 158 270.
Zeichen Gottes 170, — der

Juden 195, — der Syrer 194.
Zeiten Gottes 91.
Zeugnis (עֵדוּת) 209 229.
Zins XXVIII 42.
Zion XXVII 5 7 11 12 30 135 136 141 147 177 206 216 232 238 239 273 274 278 280, — = Mutter aller Bekenner Jahwes XXVII 218 219.
Zionskönig 5 6 7 8.
Zionslieder X XV 283 284.
Zorn Gottes XXVII XXX 25 88 94 194 203 204 207 215 223 226 231 293; Zornsausbruch 20, Zornestag XXI 10.
Zukunftshoffnung 97 180 274 298.
Zunge, böse, 92 169 290.
Zurechtweisung XXIX 291.
Zusätze, spätere XXIII.
Züchtigungsrecht 229.


Date Due
JUN 30 2006
JUN 30 2009

BS1430 .D871
Die Psalmen; erklart.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00045 4928